Arthur Schopenhauer

FUNDAMENTELE MORALEI

Este plăcută constatarea că voința este la om singurul element real și esențial, în timp ce inteligența este și va rămâne secundară.



ANTET

ARTHUR SCHOPENHAUER

FUNDAMENTELE MORALEI

Traducere
Tudor Reu

ANTET

Redactor: Nicolae Năstase
Tehnoredactare computerizată: Cristina Antonescu
Coperta: Ion Năstase

ISBN 973-636-067-9

Tiparul a fost executat de tipografia
ANTET XX PRESS
Filipeștii de Târg, Prahova
Str. Max Heberlin, nr. 677
tel.: 021/2234945, 021/2221245
E-mail: antet@fx.ro
www.antet.ro

CUPRINS

Lucrarea lui Schopenhauer despre „Fundamentul moralei“ datează din 1840; ea a fost scrisă în vederea unui concurs lansat de Societatea Regală a Danemarcei. Autorul avea atunci 52 de ani, iar cu 21 de ani în urmă publica lucrarea sa de căpătâi, „Lumea ca voință și reprezentare“. Nu este obișnuit ca, la o asemenea vârstă și după astfel de cărți, un filozof să ia parte la un concurs. Însă Schopenhauer nu avea, în acel moment, altă cale de a se face cunoscut. Marea sa lucrare nu fusese deloc citită, prima ediție nu se epuizase încă (a doua datează din 1844). Or, autorul nu era dintre acei filozofi „de viță veche“, cum ar fi zis Leibniz, pentru care nu contează să se facă auziți în lume și care prețuiesc mai mult un singur discipol, demn de ei, decât o mulțime de cititori. Însuși sistemul lui, dirijat în întregime spre practică și care pentru a se realiza are nevoie de consimțământul întregului univers, legitima în ochii săi dorința de popularitate. Pentru a o cuceri, el nu neglija nimic niciodată. În 1822 și în 1825, încercase, în zadar, să ajungă la ea prin învățământ, devenind „privat docent“ la Universitatea din Berlin[1]; pe atunci nu existau auditori decât pentru Hegel și Schleiermacher. La capătul acestor două tentative, Schopenhauer nu a câștigat nimic pentru sistemul său, ci și-a întărit doar disprețul față de umanitate și mai ales față de profesorii de filozofie. Totuși, nu a renunțat la ambiția

1. În 1825, numele său a apărut pe afișele Universității; se pare, totuși, că nu a urcat la catedră în același an.

lui. S-a văzut aceasta în 1839, când aflăm că el nu s-a sfiit să concureze pentru un premiu oferit de Academia din Drontheim (Norvegia). Tema propusă era aceea a Libertății. Lucrarea lui Schopenhauer a fost premiată: aceasta a însemnat primul său pas spre celebritate. Anul următor, când Academia de Științe din Copenhaga a lansat concursul despre fundamentele moralei, Schopenhauer a trimis lucrarea de față; nu a fost însă premiat. Vom găsi, la sfârșitul volumului, decizia Academiei. Schopenhauer s-a arătat indignat și, cu acea suplețe proprie celor vanitoși, pentru care o înfrângere nu este niciodată ocazia unei întoarceri în sine, el și-a făcut o glorie din insucces. În general, morala este partea cea mai accesibilă și mai importantă dintr-un sistem; acest fapt se aplică mult mai bine sistemului lui Schopenhauer decât altora.

Prin scrierea de față, caracterul lui Schopenhauer apare suficient de clar; stilul său nu este nicăieri mai viguros și mai disprețuitor față de convenienețe. Autorul face parte, în mod evident, dintre acele spirite care au, în același timp, forță și brutalitate, suprapunându-le cu îndemânare.

A. Burdeau

Iată în ce termeni a pus Societatea Regală întrebarea pentru concurs, cu introducerea care a precedat-o:

Ideea primitivă a moralității sau, cu alte cuvinte, noțiunea esențială a legii moralei supreme, se manifestă printr-o necesitate internă, care nu este nicidecum izolată din logică, în două direcții: atât în știință, care se dorește a fi obiect de dezvoltare a cunoștințelor noastre despre regula moravurilor, cât și în viață, fie prin judecata pe care conștiința o face asupra propriilor noastre acțiuni, fie prin aprecierea morală pe care o facem noi despre acțiunile celorlalți. Pe de altă parte, diferite idei, toate esențiale, toate având legătură cu regula moravurilor și fiind, de altfel, inseparabile de aceasta, depinzând de ea ca de propriul lor principiu (ideea datoriei și a responsabilității, de exemplu), se manifestă cu aceeași necesitate și au aceleași consecințe. Totuși, în momentul în care spiritele filozofice de astăzi caută atâtea expediții, încearcă atâtea drumuri, pare foarte important să reînnoim discuția asupra acestui subiect. Din aceste rațiuni, Societatea dorește să vadă examinată și trasată în profunzime întrebarea următoare:

Originea și fundamentul moralei trebuie căutate în ideea moralității, care este dată direct de conștiință (psihologică sau morală?), și alte noțiuni primare care derivă din această idee, sau într-un alt principiu al cunoașterii?

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

1. Problema

Societatea Regală Olandeză din Haarlem a propus la concursul din 1810 următoarea întrebare, la care a răspuns J.C.F. Meister: „De ce există între filozofi diferende atât de mari asupra principiilor moralei, din moment ce, atunci când trebuie să deducă din principiile lor îndatoririle noastre, ei sunt de acord în privința consecințelor?" Această întrebare nu era decât un joc, în comparație cu sarcina noastră. Într-adevăr:

1. În problema pe care ne-o propune astăzi Societatea Regală, este vorba, nici mai mult, nici mai puțin, decât de adevăratul fundament obiectiv al moralei și, prin urmare, de moralitatea însăși. Ea ne este propusă de o Academie, iar o Academie nu poate să ne ceară a urmări un scop practic, a compune un îndemn la cinste și la virtute, sprijinit în întregime pe unele dintre aceste principii, cărora le punem în lumină laturile mai deosebite, acoperindu-le pe cele mai slabe; aceste metode sunt bune pentru tratatele populare. O Academie ignoră interesele practice și nu le cunoaște decât pe cele ale științei. Ea are nevoie de o expunere exclusiv filozofică, adică independentă de orice lege pozitivă, de orice ipoteză gratuită și, în consecință, de orice ipostază metafizică sau mitologică; o expunere imparțială, fără false ornamente, independentă de principiul ultim al modului just de viață. Or, un singur fapt va fi de ajuns pentru a arăta în întregime dificultatea unei astfel de probleme: nu doar filozofii din toate timpurile și din toate țările și-au tocit dinții dorind să o rezolve, ci și toate divinitățile, din Orient și din Occident, îi datorează existența. Dacă găsim, deci, de această dată o soluție, în mod cert Societatea Regală nu va avea de ce să-și regrete banii.

2. Iată un alt pericol la care se expune cel care caută fundamentul moralei; el riscă să pară că bulversează o parte a edificiului, care, o dată

ruinat, ar antrena în urma lui întregul. Problema practică este atât de legată de cea teoretică, încât, chiar cu intențiile cele mai pure, filozofului îi e greu să nu se lase purtat de zelul său, spre un domeniu străin. Nu primul venit va fi cel care va ști să facă distincția clară între cercetarea pur teoretică, liberă de orice interese, chiar și de cele ale moralei practice, al cărei unic obiect este adevărul în sine, și întreprinderile unui spirit frivol împotriva celor mai sfinte convingeri ale sufletului. Dacă există deci ceva care trebuie avut în vedere fără încetare pentru a ne putea apuca de o asemenea operă, acesta este faptul că ne aflăm aici în locul cel mai îndepărtat cu putință de piața publică, în care oamenii lucrează, se agită, înconjurați de praf și de gălăgie. Suntem în acest loc de retragere profund silențios, sanctuarul Academici, în care nu ar putea pătrunde nici un zgomot din afară, unde nu există altă divinitate decât Adevărul gol și maiestuos.

Din aceste două premise trag concluzia, mai întâi, că trebuie să îmi permit o deplină franchețe, fără a mai vorbi de dreptul meu de a pune totul în discuție, iar apoi, dacă reușesc, chiar în aceste condiții, să fac puțină treabă, va fi deja un lucru bun.

Dar nu am încheiat cu greutățile care se ridică în calea mea. Iată încă una: ceea ce ne cere Societatea Regală este fundamentarea Eticii, considerată izolată și în sine și demonstrată într-o scurtă monografie. Chestiunea trebuie examinată în afara oricărui raport cu un sistem particular de filozofie și trebuie lăsată la o parte latura metafizică. Această condiție nu numai că face sarcina mai dificilă, ci mă determină să o las neîncheiată. Christian Wolff a spus: „Pentru a disipa tenebrele filozofiei practice, nu există decât un mijloc: să se introducă în ele lumina metafizică“ (*Fil. pract.*, Partea II, § 28). Iar Kant: „Dacă metafizica nu merge înainte, filozofia morală nu este posibilă“ (*Fundamentul metafizicii moravurilor*, Prefață). Nu există pe Pământ nici o religie care, impunând oamenilor o morală, să o fi lăsat să se susțină singură; toate îi oferă ca bază o dogmă care nu mai are nici o altă utilitate esențială. La fel în filozofie: fundamentul eticii, oricare ar fi el, trebuie să-și găsească, la rândul său, un punct de sprijin, o bază a sa, într-o metafizică oarecare,

într-o explicație despre univers și despre existență în general, așa cum va fi ea furnizată de sistem. Într-adevăr, ideea ultimă, ideea adevărată pe care ne-o vom face despre esența tuturor lucrurilor, depinde în mod strâns și necesar de cea pe care o vom avea despre semnificația morală a activității umane. În orice caz, principiul pe care-l vom adopta pentru fundamentarea eticii, fără a fi o propoziție abstractă, care nu are un punct de sprijin în lumea reală și plutește liber în aer, va trebui să fie un fapt ori din lumea exterioară, ori din lumea conștiinței umane. În această calitate, el nu va fi decât un fenomen și, ca toate fenomenele din lume, va cere o explicație ulterioară, pentru care va trebui să facem apel la metafizică. Privită în ansamblu, filozofia formează un întreg atât de închegat, încât nu am putea expune până la capăt o parte din el fără a adăuga și restul. Platon are, astfel, dreptate când spune: „Crezi deci că este posibil să cunoști natura sufletului într-un mod care să mulțumească rațiunea, fără a cunoaște natura întregului?" (*Phaidros*). Metafizica Naturii, Metafizica Moravurilor, Metafizica Esteticii se implică reciproc, și numai prin unirea lor se poate explica esența lucrurilor și a existenței în general. Astfel, cine a pătruns până la capăt numai una dintre cele trei, le va fi expus explicațiilor sale, în același timp, și pe celelalte două. Dacă am avea, așadar, cunoștințe complete asupra unui singur lucru din lume, cunoștințe clare până în adâncul lor, am cunoaște, de aici, tot restul universului.

Plecând de la o metafizică dată și pe care o considerăm ca fiind reală, vom ajunge, pe cale sintetică, să descoperim fundamentul moralei, pe care îl vom determina treaptă cu treaptă; ca urmare, morala însăși va fi bine determinată. Dar modul în care este pusă problema separării eticii de metafizică nu ne permite decât să procedăm prin analiză, plecând de la fapte care țin fie de experiența sensibilă, fie de conștiință. Putem săpa, fără îndoială, până la rădăcina acestora, și să o găsim ascunsă în sufletul omenesc. Dar această rădăcină va fi un fapt primar, un fenomen primordial și nimic mai mult, care nu ar putea să ne conducă la nici un principiu; întreaga explicație va fi, atunci, pur psihologică. Tot astfel vom putea să arătăm, în trecere, legătura care există între

etică și principiul unei teorii generale de ordin metafizic. Acestui fapt fundamental, acestui fenomen moral primitiv, i-am putea găsi o bază proprie dacă, plecând de la metafizică, am avea dreptul să deducem etica, pe calea sintezei. Dar în acest caz am expune un sistem complet de filozofie, ceea ce ar însemna să depășim cu mult problema propusă aici. Sunt, deci, forțat să îmi restrâng soluția în limitele cerute de problemă, și să o enunț așa cum este ea, izolat.

În ultimă instanță, fundamentul pe care intenționez să situez etica va fi foarte îngust. Prin urmare, ca o regulă generală, din acele acțiuni ale oamenilor care sunt legitime, demne de aprobare și de elogii, numai o parte, cea mai însemnată, ne va apărea ca datorându-se unor motive morale pure, iar cealaltă parte, cea mai cuprinzătoare, va apărea ca ținând de rațiuni complet diferite. Acest fapt este, în mod cert, mai puțin satisfăcător și face mai puțină impresie decât un imperativ categoric, de exemplu, care se află întotdeauna aproape, la ordinele noastre, gata să sosească pentru a ne da, el însuși, ordine despre ceea ce trebuie sau nu să întreprindem; fără a mai vorbi despre alte principii de morală, care sunt în întregime materiale. Nu pot decât să recurg la cuvântul *Eclezi-astului* (IV, 6): „Mai mult face căușul palmei umplut cu odihnă decât amândoi pumnii plini de trudă și goană după vânt". Adevărul autentic, rezistent la orice examinare, indestructibil, nu există decât într-o cantitate mică din întregul cunoștinței, la fel cum, într-un mineral, dintr-un chintal de piatră ies abia câteva uncii de aur. Preferați însă o proprietate sigură unei proprietăți considerabile? Acea picătură de aur care rămâne în vas, în locul masei enorme date la o parte? Mai bine zis, ați fi dispuși să mă blamați dacă îi dau moralei fundamentul, în loc să i-l asigur? Atunci vă dovedesc că acțiunile legitime și lăudabile ale oamenilor nu conțin adesea nici un element moral pur, ci doar o mică proporție din acesta, iar în privința surplusului se nasc motive care, în ultimă instanță, își trag toată forța din egoismul banilor. Pe aceasta voi insista în expunerea mea, nu fără teamă, însă cu resemnare, pentru că de mult timp am recunoscut justețea cuvintelor lui Zimmermann: „Păstrează acest gând în inima ta până la moarte, căci nu este nimic mai rar pe

bune decât un bun gânditor“ (*Despre singurătate*). Întrevăd deja spiritul teoriei mele: cât de mic va fi locul destinat pentru a primi acțiunile bune, sincere și libere, adevărata milă, adevărata generozitate, de oriunde ar veni aceasta! Cât de vast va fi locul rivalelor lor! Cu multă îndrăzneală, acțiunile bune oferă moralei o bază largă, capabilă de a suporta orice și care tentează conștiința scepticului, tulburat deja din gândirea propriei sale valori morale! Acest principiu al acțiunilor pure este sărac, iar vocea sa este slabă, precum Cordelia în fața regelui Lear, care nu știe a vorbi și nu poate spune nimănui că își îndeplinește datoria; în față se află surorile ei, care prin risipă de cuvinte fac să izbucnească protestele. Pentru a întări inimile, nimic nu este mai potrivit aici decât maxima înțeleptului: „Adevărul este puternic, iar victoria îi aparține“. Maximă care, totuși, după cât am trăit și am învățat, nu ne mai însuflețește aproape deloc. Cu toate acestea, vreau să mai risc o dată, mizând pe adevăr; oricare ar fi el, șansa mea îi va aparține.

2. Privire retrospectivă de ansamblu

Pentru oamenii de rând, datoria de a fundamenta morala aparține teologiei. Ea devine atunci voința exprimată a lui Dumnezeu. În ce-i privește pe filozofi, ei se abțin să dea curs acestei metode atunci când definesc morala; cu gândul de a o evita, preferă să se arunce, mai degrabă, asupra unor principii sofiste. De unde vine această contradicție? În mod cert, nu putem concepe o bază mai solidă pentru morală decât cea pe care i-o conferă teologia. Cine este îngâmfatul care ar sfida voința Atotputernicului, a Celui atotștiutor? Nimeni, desigur, decât dacă această voință ne-a fost declarată într-un mod autentic, care să nu lase loc nici unei îndoieli; într-un mod oficial, dacă putem spune astfel. Din păcate, o asemenea condiție nu poate fi niciodată îndeplinită. Ba, dimpotrivă, cei ce încearcă să ne arate, în această lege, voința revelată a lui Dumnezeu, se sprijină pe faptul că ea se află în concordanță cu ideile noastre morale, care ne vin din afară, adică din natură. În definitiv,

natura este cea la care facem apel ca la un judecător suprem și de necontestat. Urmează, apoi, o altă reflecție: un act moral determinat de amenințarea unei pedepse și de promisiunea unei recompense ar fi mai moral în aparență decât în realitate. Într-adevăr, el are ca principiu de bază egoismul, iar factorul hotărâtor, care face să se încline balanța, este capacitatea unui individ de a se încrede într-o doctrină garantată de motive insuficiente. Astăzi, însă, după ce Kant a distrus fundamentul, considerat solid, al teologiei speculative, pentru a încerca să-l așeze pe etică, adică pe suportul său dintotdeauna și să-i confere, astfel, o anumită existență ideală, astăzi deci nu mai este permis să ne gândim a așeza Etica pe Teologie, căci nu mai știm care dintre ele trebuie să formeze coronamentul clădirii, și nici care este baza; vom sfârși într-un cerc vicios.

În ultimii cincizeci de ani, trei lucruri au acționat asupra noastră: filozofia lui Kant, progresul incomparabil al științelor fizice, care fac ca epocile anterioare să nu fie, în fața acesteia, decât stadiul copilăriei în viața omenirii, și, în fine, comerțul cu cărți sanscrite, cu cărți de brahmanism și budism, cele mai vechi și mai răspândite religii ale umanității, primele în timp și în spațiu. Ele au fost chiar religia națională a propriei noastre rase, pentru că, se știe, venim din Asia; astăzi, în a doua patrie a noastră, avem o a doua revelație. Ei bine, din toate aceste motive, ideile filozofice esențiale ale oamenilor luminați din Europa au suferit o transformare pe care puțini o recunosc fără ezitări, însă nimeni nu o poate nega. Prin urmare, stâlpii antici ai moralei sunt ca și putrezi. Totodată, această convingere persistă pentru că morala nu ar putea dispărea. Ea trebuie să-și găsească alți stâlpi de susținere pentru a-i înlocui pe cei vechi, alte principii conforme cu ideile epocii noastre. Fără îndoială că Societatea Regală a propus problema atât de gravă pe care o dezbatem aici tocmai pentru că a luat cunoștință de această necesitate, din ce în ce mai presantă. Morala a fost mereu inclusă în nenumărate predici, însă niciodată nu i s-a găsit un fundament. Privind lucrurile în ansamblu, observăm că toate eforturile au tins spre găsirea unui adevăr obiectiv, din care s-ar putea deduce în mod la fel de obiectiv toate

preceptele moralei. Acest adevăr a fost căutat când în natura lucrurilor, când în natura umană, însă căutarea a fost în van. Rezultatul a fost că voința omului ar fi îndreptată mereu spre propria lui bunăstare, spre ceea ce, în sensul cel mai complet, se numește fericire. Ea urmează, astfel, un drum total diferit de cel pe care morala ar trebui să i-l arate. Această fericire se încearcă acum a fi concepută ba ca fiind identică cu virtutea, ba ca fiind o consecință și un efect al acesteia; și de o parte, și de alta, eșec. Totuși, nu se poate spune că s-au evitat sofismele. S-a recurs, pe rând, la propoziții descoperite *a priori* și *a posteriori*, pentru a deduce, din ele, regulile dreptei conduite. Ceea ce lipsea, însă, era un punct de sprijin în natura umană, care să ne dea forța de a rezista laturii egoiste și de a ne orienta forțele în sens invers. Acțiunea de a enumera și a critica aici toate principiile pe care s-a dorit, până în prezent, fundamentarea moralei, mi se pare superfluă. Mai întâi, pentru că eu sunt de părerea Sfântului Augustin: „Nu trebuie privite atât părerile oamenilor, cât adevărul în sine." Apoi, pentru că aceasta ar însemna „a duce cucuvelele la Atena".

Societatea Regală cunoaște destule tentative ale predecesorilor noștri de a fundamenta etica, iar prin problema pe care ne-o propune, ea ne dă de înțeles că le simte insuficiența. În ce-i privește pe cititorii mai puțin informați, ei vor găsi un rezumat nu foarte complet, dar suficient în esență, al tentativelor anterioare în „trecerea în revistă a celor mai importante principii ale doctrinei moralei" de Garve, în *Istoria filozofiei morale* de Städlin și alte lucrări asemănătoare. Este descurajant, fără îndoială, să ne gândim că etica, o știință care interesează viața noastră în mod direct, are o soartă la fel de nefericită ca acea știință absconsă, metafizica, și că, după ce Socrate i-a pus bazele, după ce s-au depus atâtea eforturi, ea este încă în stadiul de a-și căuta principiile primare. Pentru că în etică, mai mult decât în orice altă știință, esențialul se află în primele propoziții; restul se deduce și vine de la sine. Și toți știu să tragă concluzii, puțini știu să judece. Și tocmai de aceea cărțile groase, doctrinele și lecțiile de morală sunt inutile și plicticoase. Trebuie să consider cunoscute, în prealabil, toate fundamentele moralei propuse până

acum, iar aceasta îmi ușurează munca. Cel care va fi aruncat o privire la filozofii antici și moderni (pentru Evul Mediu, dogmele Bisericii îi ajung), la argumentele atât de variate și câteodată atât de stranii la care s-a recurs pentru a se găsi o bază care să satisfacă exigențele general recunoscute ale moralei, la insuccesul acestora, acela va putea măsura dificultatea problemei și va judeca, pornind de aici, valoarea operei mele. Iar cel care va fi văzut cât de puțin își ating scopul căile urmărite până în prezent va fi mult mai dispus să încerce, împreună cu mine, un drum diferit, neobservat până acum sau neglijat, poate pentru că era cel mai firesc[1]. În concluzie, soluția mea va aminti multor cititori de oul lui Columb.

Nu voi face excepție decât în ce privește ultima tentativă de definire a moralei, tentativa lui Kant, pe care o voi examina criticând-o și căreia îi voi consacra mai mult spațiu. În primul rând, marea reformă a moralei făcută de Kant a dat acestei științe o bază, preferabilă prin multe aspecte ale ei celor precedente; apoi, ea a fost, în istoria Eticii, ultimul mare eveniment. De aceea, principiul pe care Kant a așezat-o este și astăzi solid, iar spiritul său este prezent și astăzi în școli, deși expunerea a fost schimbată în câteva locuri, iar textul a fost îmbrăcat în câteva expresii noi. Morala ultimilor șaizeci de ani trebuie, deci, îndepărtată din drum, înainte de a putea să avansăm. Făcând aceasta, voi avea ocazia să cercetez și să studiez majoritatea ideilor fundamentale ale eticii; din aceste elemente îmi voi extrage, mai târziu, concluzia. Cum ideile contrare se pun reciproc în lumină, critica principiului kantian al moralei va fi cea mai bună pregătire și introducere, sau, mai bine zis, calea cea mai directă pentru a ajunge la propria mea doctrină, care este, în esență, diametral opusă de cea a lui Kant. Prin urmare, vom lua totul în răspăr, mai degrabă decât să sărim peste această critică și să ne ocupăm, mai întâi, de partea pozitivă a lucrării, pentru că atunci nu am înțelege teoria decât pe jumătate.

1. „Nu pot spune prin ce întâmplare sau, mai degrabă, prin ce destin fatal impostura are la noi mai multă trecere decât adevărul simplu și gol" (Casti).

Să luăm lucrurile în ansamblu; ar fi, desigur, timpul ca etica să fie supusă odată pentru totdeauna unui interogatoriu serios. Ea se odihnește, de o jumătate de secol, pe acea pernă comodă pe care i-a pus-o la dispoziție Kant, pe „imperativul categoric al rațiunii practice". În zilele noastre, acest imperativ a primit numele, mai puțin pompos, dar mai insinuant și mai popular, de „lege morală". Sub acest titlu, după o ușoară plecăciune în fața rațiunii și a experienței, el se pune la adăpost. Nu îi mai vedem limitele și nu mai dă socoteală nimănui. Kant a inventat acest lucru frumos și s-a servit de el pentru a înlătura alte greșeli, mai grosolane; s-a sprijinit, deci, pe el, pentru că era just și necesar. Dar să trebuiască să vezi cum pe această pernă, care de la Kant s-a lărgit neîncetat, se plimbă măgarii, este deja un lucru dur. Când spun, măgarii; mă gândesc la acei făptuitori de cărți pe care îi vedem închipuindu-și în fiecare zi, cu siguranța lor liniștită care este privilegiul imbecililor, că au definit etica pentru că au făcut apel la faimoasa „lege morală", care spune că ar locui în rațiunea noastră, și care după aceea, cu frazele lor încâlcite, având aerul de a trage în urma lor trena unei rochii, au reușit să facă de neînțeles relațiile morale cele mai clare și mai simple. Ei nu s-au întrebat, bineînțeles, niciodată, în mod serios, dacă există în realitate o astfel de „lege morală", ca un fel de Cod al eticii, gravat în mintea noastră, în pieptul nostru ori în inima noastră. Vă mărturisesc că simt o plăcere deosebită când mă pregătesc să-i dau moralei această pernă mare și îmi declar proiectele fără să fac din ele un mister: vreau să arăt că rațiunea practică și imperativul categoric ale lui Kant sunt ipoteze fără justificare, nefundamentate, pure fantezii, că înseși moralei lui Kant îi lipsește orice bază solidă. Abia atunci voi trece la dezvăluirea adevăratului principiu moral propriu naturii umane, al cărui fundament se găsește în însăși esența noastră și a cărui eficacitate este deasupra oricărei îndoieli. Voi proceda astfel pentru că acest principiu nu oferă o bază atât de largă ca vechea pernă, iar cei care se sim-țeau pe ea în largul lor, mai bine acomodați, nu își vor abandona vechiul sălaș decât dacă îi vom face să vadă clar cât de minat este terenul pe care se află acesta.

CAPITOLUL II

CRITICA FUNDAMENTULUI MORALEI PROPUS DE KANT

3. Privire de ansamblu asupra subiectului

Dintr-un anumit punct de vedere, Kant i-a adus beneficii moralei: a purificat-o de orice preocupare pentru fericire, de orice eudemonism. Etica antică era o doctrină a fericirii; cea modernă era, adesea, o doctrină a mântuirii veșnice. Anticii doreau să stabilească egalitatea perfectă între virtute și fericire. Era ca și cum ai învârti două figuri în toate direcțiile, fără să le poți face să se potrivească. În ce-i privește pe filozofii moderni, ei au încercat să le lege între ele printr-un raport de cauzalitate, și nu de identitate. Trebuia ca fericirea să devină o urmare a virtuții, iar ei nu au putut ajunge aici decât fie imaginând o lume diferită de cea pe care o cunoaștem, fie folosindu-se de sofisme. Printre antici există o singură excepție, Platon: etica lui nu este interesată, dar și ea cade în misticism. Cât privește morala cinicilor și a stoicilor, nu este decât un eudemonism mai aparte. Aș putea arăta ușor acest lucru, căci motivele și problemele nu îmi lipsesc, ci doar spațiul, pentru că trebuie să țin cont de sarcina de față[1]. Pentru antici (exceptându-l pe Platon), ca și pentru moderni, virtutea nu este decât un mijloc în vederea unui alt scop. Fără îndoială, dacă privim lucrurile în mod riguros, Kant a înlăturat din morală preocuparea pentru fericire mai mult aparent decât în realitate. El păstrează între virtute și fericire o legătură misterioasă, prin teoria lui despre binele suveran. Există un capitol izolat și obscur al cărții sale, în care cele două noțiuni se reunesc, în timp ce la vedere virtutea tratează fericirea ca pe un străin. Dar, cu această rezervă, trebuie spus

1. Pentru o expunere completă a acestor idei, vezi *Lumea ca voință și reprezentare*.

că, la Kant, principiul moralei este independent de experiența și de lecțiile ei, este transcendental, metafizic. Kant recunoaște că puterea omului are o valoare superioară oricărei experiențe; numai pe aici se poate arunca un pod până la lumea pe care el o numește inteligibilă, *mundus noumenon*, lumea lucrurilor în sine.

Gloria eticii lui Kant se datorează, în afara altor *merite*, de care deja am amintit, *purității* și *nobleții morale* a concluziilor sale. Cei mai mulți nu au văzut mai departe de atât, nu i-a interesat să examineze fundamentul. Aici se află o operă foarte complicată, abstractă, de o formă foarte artificială, căreia Kant i-a conferit toată subtilitatea lui, toată arta combinațiilor, pentru a-i da întregului un aer de soliditate. Din fericire, el a tratat problema fundamentului eticii separat de etica însăși, într-o lucrare foarte specială, *Fundamentul metafizicii moravurilor*. Subiectul acestei lucrări este deci același cu cel care ni se propune nouă: el spune în prefață: „Prezenta lucrare nu cuprinde altceva decât căutarea și stabilirea principiului ultim al moralității, ceea ce constituie deja o operă aparte și, grație scopului urmărit, un întreg care se distinge de orice alt studiu asupra moravurilor". În această carte găsim expunerea cea mai sistematică, mai legată și mai precisă a esenței eticii sale. Un alt merit al cărții este că reprezintă cea mai veche dintre operele sale privind morala. Ea nu survine decât la patru ani după *Critica rațiunii pure*, deci aparține unei epoci în care Kant, chiar dacă împlinise 61 de ani, nu suferise încă nici una dintre urmările supărătoare ale vârstei asupra spiritului uman. Aceste urmări sunt ușor de observat în *Critica rațiunii practice*, datând din 1788, un an după această a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*. Printr-o transformare nefericită, Kant și-a alterat, în mod vizibil, opera capitală, nemuritoare. Acest fapt a fost însă analizat de Rosenkranz, în prefața la ediția pe care a îngrijit-o, și, după examinarea lucrării, nu pot decât să-mi dau asentimentul la această atitudine critică. *Critica rațiunii practice* cuprinde aproximativ aceleași lucruri ca și *Fundamentul metafizicii moravurilor*, doar că în această ultimă lucrare forma este mai concisă și mai exactă; cealaltă este mai dezvoltată, fragmentată de digresiuni, iar autorul a făcut apel

la câteva declamații morale pentru a intra mai în profunzime. Kant obținuse, în sfârșit, o glorie tardivă, dar binemeritată. Sigur de a fi captat atenția neobosită a cititorului, el cedează deja acestei slăbiciuni a oamenilor în vârstă, prolixitatea. Obiectul propriu *Criticii rațiunii practice* era de a oferi, mai întâi, acestei teorii un loc situat deasupra oricărui elogiu, un loc care trebuie să fi fost creat mai devreme, din raportul dintre libertate și necesitate. Această teorie este în acord cu cea din *Critica rațiunii pure*. În al doilea rând, obiectul cărții era de a oferi un loc și teologiei sale morale, care era aici scopul principal al lui Kant. În fine, în *Elementele metafizice ale doctrinei virtuții*, această deplorabilă anexă la *Doctrina dreptului*, scrisă în 1797, simțim din plin slăbiciunea cauzată de vârstă. Acestea sunt motivele pentru care voi lua drept ghid pentru prezenta critică lucrarea pe care am amintit-o la început, *Fundamentul metafizicii moravurilor*. La ea se vor raporta toate citatele, fără altă mențiune specială decât cifra paginii; cititorul să binevoiască să țină minte. Celelalte două opere nu le voi considera decât ca accesorii de importanță secundară. Pentru a înțelege această critică, al cărui scop este de a răsturna morala lui Kant, cititorul va trebui să ia *Fundamentul...*, de care ne vom ocupa în mod direct, și să-l recitească la început cu atenție, ca să-i fie bine întipărit în memorie. Eu voi cita din ediția a treia, cea din 1792; cifra precedată de un R indică pagina din ediția operelor complete îngrijite de Rosenkranz.

4. Despre forma imperativă a moralei lui Kant

Greșeala primară a lui Kant rezidă tocmai în ideea pe care el și-o face despre etică, și a cărei cea mai clară expresie este redată astfel (p. 62; R. 54): „Într-o filozofie practică, nu se pune problema să găsim motivele a ceea ce se întâmplă, ci legile a ceea ce ar trebui să se întâmple, chiar dacă nu se întâmplă niciodată“. Iată un bun exemplu de raționament greșit. Cine vă spune că există legi la care conduita noastră *trebuia* să se supună? Cine vă spune că *aceasta trebuie să se întâmple*,

chiar dacă nu se întâmplă niciodată? De unde vă arogați dreptul de a face această afirmație și apoi de a ne impune, cu tonul imperativ al unui legislator, o etică pe care o declarați singura posibilă? În ce mă privește, eu spun exact invers decât Kant, că moralistul se aseamănă cu filozoful în general, că el trebuie să se mulțumească a explica și a clarifica datele experienței, să ia ceea ce există și se întâmplă în realitate, pentru a le face inteligibile. Iar în acest domeniu el are multe de făcut, considerabil mai multe decât s-au făcut până acum, după scurgerea a mii de ani. Conform raționamentului greșit al lui Kant, indicat mai sus, îl vedem pe filozof admițând în prefața cărții, înainte de a cerceta, că există *legi morale pure*; acest raționament subzistă pe tot parcursul cărții și servește drept bază întregului sistem. Noi vom examina, întâi de toate, noțiunea de lege. În sens propriu și primitiv, cuvântul înseamnă numai legea civilă, *lex*: un aranjament stabilit de către oameni și bazat pe un act de libertate umană. Când este raportată la natură, noțiunea de lege primește și un al doilea sens, deturnat, figurat, metaforic: fapte constante care țin de experiență, cunoscute *a priori* sau constatate *a posteriori* se numesc, printr-o metaforă, legi ale naturii. Doar o foarte mică parte din aceste legi naturale poate fi descoperită *a priori*; în virtutea unei gândiri profunde și inspirate, Kant le-a pus deoparte și le-a reunit sub numele de „Metafizica naturii". Și voința umană are legea ei, pentru că omul face parte din natură; este o lege care se poate demonstra foarte riguros, o lege inevitabilă, fără excepții, fermă ca o stâncă și care nu are o cvasinecesitate, ca imperativul categoric, ci o necesitate deplină: aceasta este legea determinismului motivelor, o formă a legii cauzalității, cauzalitatea trecând prin acest intermediar care este cunoașterea. Este singura lege pe care o putem atribui, în virtutea unei demonstrații, voinței umane, căreia ea i se supune prin propria natură. Această lege cere ca orice acțiune să fie doar consecința unui motiv suficient. Ea este, ca și legea cauzalității în general, o lege a naturii. Există însă și legi morale independente de orice influență omenească, de orice convenție civilă, de orice teorie religioasă? Este ceea ce nu putem admite fără dovezi; admițând, deci, încă de la început, existența unor asemenea legi, Kant comite o greșeală de principiu. Ea este cu atât mai

îndrăzneață cu cât filozoful însuși adaugă, în pagina a VI-a din prefață: o lege morală trebuie să aibă un caracter de absolută necesitate. Or, caracterizarea unei astfel de necesități este că efectele ei sunt inevitabile: cum putem vorbi atunci de necesitatea absolută apropo de aceste pretinse legi morale, de aceste legi din care el ne dă și un exemplu: „Trebuie să nu minți“[1]? În mod vizibil și după însăși mărturia lui Kant, ele rămân cel mai adesea fără efect: mai mult, aceasta este chiar o regulă. Într-o morală științifică, dacă vrem să admitem existența unor legi diferite de determinismul motivelor, independente de orice instituție umană, va trebui, luând lucrurile așa cum se cuvine, să dovedim că aceste legi există și să le deducem; aceasta dacă vrem să ne gândim, cel puțin, că în etică nu ajunge să predici legalitatea, ci trebuie să o și practici. Atâta timp cât nu se va face această probă, eu nu văd nici o rațiune să introducem în morală noțiunea de lege, de precept, de datorie. Acest fel de a proceda are origine străină filozofiei, fiind, în exemplul citat mai sus, primul pe care îl dă Kant: *du sollt* (tu trebuie să...). Când o noțiune nu poate avea altă origine decât aceasta, ea nu se poate impune în morala filozofică, ci trebuie respinsă până când se va prezenta însoțită de o probă convingătoare. În acest concept găsim primul raționament greșit al lui Kant, care este destul de grav. După ce a admis astfel, fără prea multă dificultate, legea morală ca pe o realitate dată și incontestabilă, Kant procedează la fel (p. 8; R. 16) și în ce privește *datoria*, noțiune înrudită cu precedenta. Fără să o supună la un examen prea dificil, el o acceptă ca pe o noțiune esențială în etică. Mă văd forțat să îmi reiau aici protestele. Acest concept, cu toți vecinii săi, este împrumutat în sensul lui absolut, ca lege, necesitate morală și altele, din morala teologică, și nu apare decât ca un străin în morala fizică, până când i se va găsi o justificare valabilă fie în esența naturii umane, fie în cea a lumii obiective. Până aici eu nu îi recunosc, nici lui și nici apropiaților lui, decât o singură origine – Decalogul. În general, de la începuturile creștinismului morala filozofică și-a împrumutat forma. Fără

1. Sau: „Să nu minți“, care este formula biblică. Aici există, în textul original, o ortografie veche, cea a lui Ewingli și a lui Luther la traducerea *Bibliei* (*du Sollt* pentru *du sollst*): Schopenhauer înlătură această ortografie. (n.tr.)

să o știe, din morala teologilor, caracterul esențial al acestei morale este de *a porunci*. În același fel, morala filozofică a luat forma preceptelor, a unei teorii a datoriilor, iar aceasta cu o deplină inocență, fără a-și imagina că sarcina sa adevărată este cu totul alta; filozofii erau însă convinși că aceasta era forma ei proprie și naturală. Nu putem nega, fără îndoială, ceea ce a fost recunoscut în toate timpurile de toate popoarele, de toate religiile și chiar (cu excepția materialiștilor puri) de toți filozofii: valoarea metafizică, superioară a oricărei realități sensibile și care nu-și găsește locul în zona eternului, valoarea activității umane în tot ceea ce are ea mai moral. Nu este o greșeală neînsemnată aceea de a crede că esența acestei valori stă în a se manifesta sub forma poruncii și a ascultării, a legii și a obligației. Dacă separăm aceste idei de ipotezele teologice, al căror rezultat sunt, ele își pierd orice semnificație. Iar a ne închipui, împreună cu Kant, că pentru a înlocui aceste ipoteze este suficient să vorbim despre necesitatea morală *absolută* și despre datoria *necondiționată*, înseamnă a învălui cititorul în vorbe și a-l face să înghită o adevărată contradicție *in adjecto*[1]. *O necesitate morală* nu are nici sens, nici valoare decât prin raportul său cu amenințarea unei pedepse sau cu promisiunea unei recompense. Astfel, cu mult înainte de Kant, Locke spunea: „Ar fi extrem de util să ne imaginăm o regulă pe care să o impunem acțiunilor libere ale oamenilor, fără să o însoțim cu o sancțiune, o pedeapsă și o recompensă care pot determina voința. Adică trebuie ca, oriunde prevedem o lege, să prevedem și o recompensă, ori o pedeapsă în completarea ei" (*Despre înțelegere*, II, C. XXXII, § 6). Orice necesitate morală este, deci, subordonată unei condiții, unei pedepse, sau unei recompense; pentru a vorbi precum Kant, ea este, în mod esențial și inevitabil, ipotetică și niciodată *categorică*, așa cum afirmă el. Suprimați în gând aceste condiții, și ideea necesității rămâne goală de sens. *Necesitatea morală absolută* este deci, obligatoriu, o *contradicție in adjecto*. Când o voce comandă, fie că ea vine din interiorul sau din afara noastră, este pur și simplu im-

1. Contradicție în adjectiv: are loc atunci când alăturăm unui anumit lucru un atribut care îi contrazice esența.

posibil să nu aibă un ton de amenințare sau de promisiune. Din acel moment, subiectul poate face dovadă de înțelepciune sau de nepricepere, rămânând însă interesat; așadar, el nu va avea valoare morală. Caracterul neinteligibil, absurd, al noțiunii de *necesitate morală absolută*, pusă la baza sistemului kantian, izbucnește ceva mai târziu chiar în sânul acestui sistem, în *Critica rațiunii practice*, precum o otravă sub formă deghizată în organism și care sfârșește prin a ieși din el în mod violent și a apărea la lumină. Această *necesitate morală* atât de *necondiționată* sfârșește prin a enunța, ca postulat, o condiție multiplă care îi este necesară, și anume existența unei recompense, a unei persoane ce trebuie recompensată și a unui distribuitor de recompense. Era nevoie de toate acestea, din moment ce necesitatea morală și datoria au devenit noțiunile fundamentale ale eticii; ele sunt noțiuni relative prin excelență, care își extrag toată semnificația din amenințarea unei pedepse ori din promisiunea unei recompense. Această recompensă, care ajunge să fie cerută în folosul virtuții, se găsește în situația de a se fi prefăcut că lucrează, fără speranța unui salariu: ea este ascunsă sub numele de *bine suveran*, adică binele care constă în reunirea virtuții cu fericirea. În fond, toată această morală nu urmărește decât căutarea fericirii și este fondată pe interes. Ea este chiar acel eudemonism pe care Kant, găsindu-l eteronim, l-a scos solemn în afara sistemului, pe poarta principală; ascuns acum sub numele de *bine suveran*, el se strecoară înapoi pe o poartă lăturalnică. Este răzbunarea logicii împotriva acestei noțiuni care se contrazice singură și pe care autorul o admisese ca fiind o *necesitate morală necondiționată, absolută*. Or, este evident că necesitatea morală *condiționată* nu este demnă de a fi folosită ca o noțiune pe care să se sprijine morala, pentru că orice lucru înfăptuit în vederea unei recompense sau a unei pedepse este, evident, un lucru egoist, fără nici o valoare morală. De unde se vede în mod clar că etica trebuie înțeleasă cu mai multă grandoare și independență dacă vrem să dăm o explicație solidă valorii activității umane, valoare eternă, care depășește universul fenomenelor.

Astfel, orice *necesitate morală* este inevitabil supusă unei condiționări; la fel se întâmplă cu orice *datorie*. Cele două noțiuni sunt, de altfel,

puternic înrudite și cvasiidentice. Unica diferență vine, poate, din faptul că *necesitatea morală în general* s-ar putea sprijini numai pe forță, în timp ce *datoria* presupune obligația, adică acceptarea datoriei. Este același raport care există și între stăpân și servitor, superior și subordonat, guvern și guvernanți. Cum nimeni nu acceptă o *datorie* fără răsplată, orice datorie creează un drept. Sclavul nu are nici o datorie, pentru că nu are nici un drept; pentru el există însă o necesitate morală, al cărei principiu nu este decât forța pură. Voi arăta, mai târziu, la ce se reduce semnificația cuvântului „datorie" în cadrul eticii.

Pretenția de a-i da eticii o formă *imperativă*, de a o transforma într-o teorie a datoriilor, modul de a judeca valoarea morală sau josnicia acțiunilor umane văzând în ele îndeplinirea sau nerespectarea unei *datorii*, ia naștere, ca și ideea de *necesitate morală*, din singura etică a teologilor și, deci, și a Decalogului; acest fapt nu poate fi negat. Astfel, toate ideile se sprijină pe ipoteza că omul depinde de o voință străină, care îi comandă și care hotărăște pedepsele sau recompensele. Cu cât o astfel de ipoteză ocupă un loc mai natural în teologie, cu atât îi este mai puțin permis să-l transfere, fără a spune nimic și fără alte forme, în morala filozofică. Dar nu trebuie să începem a admite că la aceasta din urmă *forma imperativă*, pretenția de a da porunci, legi și sarcini, este esențială și se subînțelege; cât privește înlocuirea condiției exterioare care este acompanierea necesară și naturală a acestor noțiuni prin cuvintele „absolut" sau „categoric", ea nu reprezintă decât un expedient; așa cum am spus deja, ceea ce rezultă de aici este o *contradictio in adjecto*.

Așadar, Kant începuse prin a împrumuta forma imperativă a eticii, pe ascuns, din morala teologilor; principiile acestei morale, adică teologia, erau rațiunea de a fi a formei imperative, care își lua de la ele tot ce avea mai valoros. Erau deci inseparabile, și, chiar mai mult, se conțineau implicit. Aceasta l-a ajutat pe Kant atunci când a trebuit ca la sfârșitul expozeului său să facă din morală o teologie – faimoasa teologie morală. El nu a trebuit decât să reia noțiunile care, implicit, afirmate ca *necesitate morală*, erau fundamentul ascuns al eticii sale, să le reproducă și să le prezinte ca tot atâtea postulate ale Rațiunii practice. Astfel

a apărut, pentru edificarea lumii, o teologie care nu se sprijinea decât pe morală și care, mai mult, se trăgea din aceasta. Rațiunea era simplă: însăși morala amintită se sprijină pe ipoteze teologice disimulate. Nu vreau să fac comparații ironice, dar, cel puțin în aparență, cazul se aseamănă cu acela al scamatorului îndemânatic care ne uimește făcându-ne să găsim un obiect într-un loc în care el îl strecurase cu grijă dinainte. Iată, în termeni abstracți, procedeul lui Kant: a luat drept rezultat ceea ce trebuia să fie principiu sau ipoteză (teologia) și drept ipoteză ceea ce trebuia să găsească în urma deducției, adică rezultatul (porunca). Edificiul o dată întors pe dos, nimeni, nici chiar Kant, nu l-a mai recunoscut ca ceea ce era de fapt – vechea morală, morala bine cunoscută a teologilor. Paragrafele 6 și 7 vor fi dedicate tocmai felului în care a fost executată această scamatorie.

În orice caz, încă dinaintea lui Kant morala fusese prezentată, chiar și de filozofi, sub forma imperativă a unei teorii a sarcinilor. Ea se sprijinea pe voința unui Dumnezeu, a cărui existență era, de altfel, demonstrată; filozofii nu erau deloc inconsecvenți. Dar când cineva își imaginează, așa cum a făcut Kant, că poate fundamenta morala într-un mod cu totul diferit, fără nici o ipoteză metafizică, atunci el nu mai are dreptul de a-i conferi, din oficiu, această formă imperativă, de a pune în față pe „tu trebuie să..." și pe „iată datoria ta", fără a deduce nici una dintre aceste afirmații.

5. Despre pretinsele datorii față de noi înșine, examinate în particular

Forma pe care o îmbracă morala, atunci când facem din ea o teorie a datoriilor, formă care l-a afectat într-atât pe Kant, a fost respectată de acesta și atunci când a fost vorba să pună, pentru el și predecesorii săi, nu doar problema datoriei față de celălalt, ci și chiar față de noi înșine. Este o pretenție pe care eu o resping în mod absolut; iar, cum locul mi se pare convenabil pentru buna desfășurare a expunerii mele, voi face o mică digresiune pentru a mă explica aici.

Dacă avem vreo datorie față de noi înșine, aceasta ține, ca oricare altă datorie, de justiție sau de caritate. Cât privește datoriile de justiție, de dreptate, ipoteza este absurdă, în virtutea unui principiu evident: *Volenti non fit injuria*[1] – nimic din ceea ce faci nu este ceva la care să nu fi consimțit; ceea ce mi se întâmplă datorită acțiunilor mele are deci întotdeauna consimțământul meu și nu este niciodată o injustiție. În cazul datoriei de caritate față de noi înșine, morala sosește prea târziu și găsește lucrul gata făcut. Este imposibil să te sustragi datoriei de a te iubi pe tine însuți; morala lui Hristos ne-o spune foarte clar: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți". Dragostea pentru propria persoană este considerată, aici, ca un *maximum*, ca o condiție a oricărui tip de afecțiune. Nu se spune însă, după aceea, „Iubește-te pe tine ca pe aproapele tău", pentru că simțim că aceasta ar însemna să se ceară prea puțin, iar o astfel de datorie ar fi singurul caz în care un *opus supererogationis*[2] ar fi adus în actualitate. Kant o afirmă, el însuși, în *Elemente metafizice ale doctrinei virtuții* (p. 13; R. 230): „Ceea ce fiecare cere de la el însuși, inevitabil, nu face parte din noțiunea de datorie". Ideea datoriilor pe care le-am avea față de noi înșine nu este păstrată cu mai puțin respect, ci se bucură, în general, de o favoare aparte, iar aceasta nu trebuie să ne mire. Efectele ei sunt însă foarte amuzante, ca, de exemplu, atunci când vedem oamenii îngrijindu-se de propria lor persoană și vorbind pe un ton foarte serios despre datoria de a se autoconserva; pentru că este evident că frica este suficientă ca să o luăm la fugă, fără a fi nevoie să i se adauge vreun ordin.

Ceea ce reiese de obicei din aceste datorii față de noi înșine este, în primul rând, un raționament inspirat numai de prejudecăți și fondat pe ideile cele mai superficiale împotriva *sinuciderii*. Omul se deosebește de animal prin faptul că nu este supus numai durerilor *fizice*, închise în prezent; el este pradă și unor dureri incomparabile, a căror natură este de a se revărsa peste prezent și trecut – durerile *morale*. Natura i-a dat,

1. „Contra celui care consimte nu se face nedreptate" (n.tr.)
2. „Munca ce depășește obligațiile" (n.tr.)

prin compensație, puterea de a-și încheia viața după bunul său plac, din moment ce nici ea nu îi impune încă un termen și nu îi impune să trăiască atât timp cât *poate*, precum un animal, ci atât timp cât *vrea*. Trebuie să renunțe la acest privilegiu, în virtutea unor motive care țin de morală? Iată o întrebare dificilă; în nici un caz, o decizie în materie nu poate fi luată cu argumente obișnuite, superficiale. Nici raționamentele împotriva sinuciderii, pe care Kant nu s-a dat în lături să le ofere (p. 53; R. 48; p. 67; R. 57), nu pot să le tratez, cu bună-credință, decât ca pe niște vorbe sărace, nedemne de a primi vreun răspuns. Nu poți decât să râzi imaginându-ți că există cineva care ar crede că unui Cato, unei Cleopatra, unui Cocceius Nerva[1] (Tacitus, Ann. VI, 26), unei Arria, nevasta lui Poetus (Pliniu, Ep. XXX. 16), astfel de reflecții ar fi trebuit să le smulgă pumnalul din mâini. Dacă există motive căutate la o adâncime până la care sonda moralei vulgare nu ajunge, ele nu se dezvăluie decât unei gândiri situate mult deasupra punctului de vedere pe care noi ne situăm în acest eseu[2].

Ceea ce se înțelege de obicei din capitolul datoriilor față de propria persoană sunt pe de o parte sfaturi de prudență, iar pe de altă parte, precepte de igienă; nici unele și nici altele nu intră în morala propriu-zisă. În fine, lor li se adaugă interzicerea plăcerilor contra naturii, adică a onanismului, pederastiei și bestialității. Pentru a începe cu onanismul, acesta este un păcat mai ales al tinereții, iar lupta împotriva lui revine mai degrabă igienei, decât moralei. Cărțile destinate combaterii lui sunt scrise de medici (Tissot și alții), nu de moraliști. Când igiena și un regim sănătos și-au îndeplinit sarcina și au înlăturat viciul prin metode inatacabile, dacă vrem să ne amestecăm, riscă să găsească lucrarea terminată și să nu-i rămână nimic de făcut. Cât privește bestialitatea, aceasta este un viciu foarte anormal, foarte rar întâlnit și care, pe dea-

1. Jurisconsult eminent, favoritul lui Tiberius, pe care l-a însoțit în Capri; s-a sinucis prin înfometare, în ciuda insistențelor stăpânului său, fie din cauza dezgustului față de infamiile la care asista, fie pentru a o lua înaintea sorții care știa că îi este hărăzită. (n.tr.)
2. Aceste motive se trag din morala sceptică: le puteți găsi în Cartea a patra a lucrării mele de căpătâi, vol. I, § 69.

supra, contrazice și revoltă natura umană suficient de profund pentru a părea condamnat *de la sine* și mai *respingător* decât l-ar *putea face să pară toate argumentele* rațiunii. De altfel, degradând natura umană, el constituie un păcat împotriva speciei considerată abstract și prin ea însăși, nu împotriva unuia sau altuia dintre oameni. Dintre cele trei vicii contra naturii, doar pederastia rămâne, deci, în grija moralei; or, ea își va găsi, în mod natural, locul atunci când vom trata subiectul justiției. Pentru că justiția este cea atacată, iar aici axioma *volenti non fit injuria* nu se poate aplica: există o injustiție în faptul că acela mai tânăr, mai neexperimentat dintre cei doi vinovați, a fost sedus, corupt fizic și moral.

6. Despre fundamentul moralei la Kant

Am văzut, în paragraful 4, că sub pretenția de a da moralei o *formă imperativă* se ascundea o greșeală de raționament. Acestei pretenții i se adaugă o idee favorită a lui Kant, pe care o putem scuza, însă nu și accepta. Toată lumea a cunoscut medici dintre aceia care, obținând odată un *succes deosebit cu vreun medicament oarecare*, îl prescriu în toate maladiile; ei bine, acesta este Kant, în opinia mea. Prin distincția pe care a făcut-o în cunoașterea umană *a priori* și *a posteriori*, el a ajuns la cea mai extraordinară, cea mai fecundă descoperire cu care se poate lăuda metafizica. Nu este de mirare că încearcă să aplice peste tot această metodă și această distincție. De aici înainte va trebui ca și morala să fie compusă din două elemente, unul pur, adică știut *a priori*, celălalt empiric. Căutând un fundament pentru etica sa, el îndepărtează al doilea element și îl declară inadmisibil pentru o astfel de funcție. În ce-l privește pe cel dintâi, trebuie scos la lumină și izolat: acesta face obiectul *Fundamentului metafizicii moravurilor*. O asemenea știință va fi numai *a priori*, în sensul în care *a priori* sunt și „Elementele metafizice ale fizicii". Astfel, fără vreo deducție sau demonstrație, ca atunci când a fost vorba despre *legea morală*, a cărei existență fusese admisă dinainte, acest element va trebui cunoscut *a priori*, independent de orice

experiență interioară sau exterioară: „El va fi judecat numai din concepte ale rațiuni pure; va fi o judecată sintetică *a priori*" (*Critica rațiunii practice*, ed. a patra, p. 56; R. 142). De unde rezultă că acest element va trebui să fie o simplă *formă*, ca tot ceea ce este cunoscut *a priori*, și că se va raporta doar la forma, și nu la *conținutul* acțiunilor. Încercați să mai înțelegeți! El adaugă special (Prefața *Fundamentului...*, p. VI; R. 5) că acest element „nu trebuie căutat în natura omului, în subiectiv"; și că (ibid., p. VII; R. 6) aici „nu este vorba să nu extragă nimic prin deducție din ceea ce se cunoaște despre om, din antropologie". Și revine mai târziu (p. 59; R. 52): „Nu trebuia să ne lăsăm conduși spre ideea că pentru a stabili realitatea principiului moral trebuie să îl deducem pe acesta din constituția aparte a naturii umane". La fel (p. 60; R. 52): „Nimic din ceea ce se deduce din vreo dispoziție naturală proprie omului, din anumite sentimente și nevoi, sau chiar, dacă e posibil, din vreo tendință aparte, proprie naturii umane, și care nu este valabil în mod necesar pentru *toate ființele raționale*", nimic din toate acestea nu poate servi ca fundament legii morale. Dovadă incontestabilă că, pentru el, pretinsa lege morală nu este un *fapt de conștiință*, o realitate pe care experiența o demonstrează; numai filozofii noștri contemporani au încercat, unul după altul, să o consacre ca atare. Dacă refuză experiența anterioară, el se folosește de o forță și mai mare pentru a respinge experiența exterioară; refuză să situeze morala pe un suport empiric. Putem remarca, așadar, că nu își fundamentează principiul moralei pe un *fapt* demonstrabil de *conștiință*, că nu îi caută o bază înlăuntrul nostru; acest principiu nu e fundamentat, însă, nici pe raportul real al lucrurilor exterioare între ele. Nu! Ar însemna să se sprijine pe empiric! *Conceptele pure a priori*, conceptele care nu conțin nimic împrumutat din experiența internă sau externă, iată punctele de sprijin ale moralei. Cochilii fără miez. Să cântărim mai bine sensul acestor cuvinte: ne luăm obiectele experienței sale, cu toate faptele conținute în ea. Nu mai avem nimic pe ce să ne așezăm. Cum ne putem sprijini atunci? Pe o pereche de concepte abstracte, complet goale, care plutesc în aer ca și noi. Din ele, sau mai degrabă din simpla forță a legăturii care le reunește în judecăți, trebuie

să apară o lege care se va impune cu o *necesitate absolută*, cum s-ar zice, și care va trebui să aibă puterea de a opri elanul dorințelor, vâltoarea pasiunilor și această forță gigantică, egoismul. Ea va pune frâu tuturor. Iată un fapt care trebuie urmărit.

După teza despre care tocmai am vorbit, aceea că baza moralei trebuie să fie cu orice preț apriorică și lipsită de orice element empiric, urmează o altă idee care *îi e dragă lui Kant* și care se ține foarte aproape de precedenta. Trebuind să fie o *judecată sintetică a priori* și să-și aibă sursa în rațiunea pură, principiul moralei care se dorește a fi stabilit este necesar să fie valabil nu numai pentru om, ci și pentru toate *ființele raționale posibile*. Dacă el i se aplică omului, aceasta se datorează faptului că omul este una dintre ființele raționale, deci principiul i se aplică în secundar și *per accidens*. Prin aceasta, el nu se bazează decât pe rațiunea *pură*, care cunoaște două lucruri: pe ea însăși și principiul contradicției, nimic mai mult; nu are nimic de-a face cu sentimentele. Rațiunea nu este deci privită ca o facultate intelectuală a omului – și, totuși, ea nu este mai mult decât atât –, ci este ridicată la rangul de *ipostază, de lucru care subzistă prin el însuși*, totul, fără dovezi. Dacă ar fi fost astfel, exemplul era periculos: perioada mizerabilă pe care o traversează azi filozofia ne-o demonstrează suficient. Modul de a imagina morala ca fiind bună nu pentru om în sine, ci pentru orice *ființă rațională*, nu-i displace lui Kant și nu i se pare lipsit de importanță, ba chiar face apel la el în orice împrejurare. Iată și răspunsul meu: nimeni nu are calitatea de a concepe decât datorită unei singure specii; în ideea de a ne închipui această categorie, nu am ști să adăugăm nimic care să nu fie inspirat din *unica* specie cunoscută. Afirmațiile noastre la adresa noii categorii nu ar trebui deci să i se aplice decât speciei unice. Și, cum construcția acesteia ar lua, fără suficiente motive, câteva atribute ale speciei, cine știe dacă nu ar fi suprimată astfel tocmai condiția fără care nu mai sunt posibile calitățile rămase; cele din care, ridicându-le la stadiul de ipostază, s-a făcut categoria însăși. *Inteligența în general*, de exemplu, nu ne este cunoscută decât ca o proprietate a ființelor însuflețite; deci nu avem dreptul s-o privim ca existând în afara și independent de natura

animală. La fel și în ceea ce privește rațiunea: nu o cunoaștem decât ca atribut al speciei umane și nu avem motiv să ne-o imaginăm în afara acestei specii, nici să concepem o categorie de „ființe raționale“ distincte de specia sa unică, „omul“. Cu atât mai puțin putem stabili legi pentru *ființa rațională*, imaginară și abstractă. A vorbi de ființe raționale în afara oamenilor e ca și cum ai vorbi de ființe cu greutate în afara corpurilor. Nu ne putem împiedica să bănuim că aici Kant s-ar fi gândit la sfinții îngerași sau că ar fi contat, cel puțin, pe ajutorul lor în a-l convinge pe cititor. În orice caz, ceea ce găsim în spatele acestor teorii este ipostaza subînțeleasă a *sufletului rațional*, care, distingându-se de *sufletul senzitiv* și *sufletul vegetativ*, subzistă după moarte, când nu mai este decât rațional. Or, Kant a pus capăt, el însuși, tuturor acestor ipostaze transcendente, în termeni formali și în mod expres, o dată cu a sa *Critică a rațiunii pure*. În morala kantiană, și mai ales în *Critica rațiunii practice*, se simte totuși, ca un fel de fund dublu și plutind parcă în subteran, modul de a gândi conform căruia esența intimă și eternă a omului este rațiunea. Cum aici problema nu se pune decât prin altele, trebuie să mă limitez la a afirma teza contrară, că rațiunea în general, ca facultate intelectuală, nu are decât importanță secundară, că ea face parte din fenomenele existente în noi și că este chiar subordonată organismului, în timp ce adevăratul centru al omului, singurul element metafizic și indestructibil, este *voința*.

Văzând succesul metodei sale în filozofia teoretică și încercând să transpună această teorie în filozofia practică, Kant a vrut să separe și cunoașterea pură, *a priori*, de cunoașterea empirică, *a posteriori*. El a admis deci că, asemenea legilor spațiului, timpului și cauzalității, care ne sunt cunoscute *a priori*, regula morală a acțiunilor noastre trebuie știută înaintea oricărei experiențe, și ea se exprimă sub forma unui imperativ categoric, a unui „trebuie“ absolut. Ce mare e însă diferența între cele două cazuri! Pe de o parte, aceste noțiuni teoretice, *a priori*, care în fond exprimă formele, sau, altfel spus, funcțiile inteligenței noastre, singurele datorită cărora ne este posibil să construim un univers obiectiv; în afara lor, universul nu poate fi reprezentat, ceea ce face ca

aceste forme să impună lumii legi absolute, iar experiența să trebuiască să li se supună în toate cazurile. Este ca și cum ai privi printr-un geam albastru și totul îți va apărea numai în culoarea albastră. Pe de altă parte, această pretinsă lege morală *a priori*, dezmințită cu fiecare experiență până la punctul în care – o spune însuși Kant – ne putem întreba dacă vreodată, fie și într-un singur caz, realitatea rezultată din experiență i s-a supus cu adevărat. Iată cum se reunesc aici lucruri atât de diferite sub numele de *a priori*! Pe deasupra, Kant uitase un lucru: conform propriei lui doctrine, expusă în filozofia sa teoretică, caracterul aprioric, fie și al noțiunilor de mai sus, independența lor față de experiență, le limita accesul la *fenomen* în sine, la reprezentarea lucrurilor, așa cum are ea loc în mintea noastră; ba chiar aceste noțiuni nu aveau deloc aplicare în *substanța* însăși a lucrurilor *luate ca atare*, în ceea ce există cu adevărat în afara viziunii noastre. Pentru a fi consecvent, el trebuia ca în filozofia sa practică să facă din pretinsa lege morală o simplă formă a *fenomenului*, fără putere asupra substanței lucrurilor, din moment ce susține că ea se naște *a priori* în mintea noastră. Dar această concluzie ar fi fost într-o contradicție flagrantă și cu realitatea, și cu ideea pe care și-o făcea Kant despre realitate; pentru că el nu încetează (ca in *Critica rațiunii practice*, p. 175; R. 228) să facă o strânsă legătură între ceea ce este *moral* în noi și veritabila *substanță* a lucrurilor *în sine*: prin actul moral, noi acționăm mai mult și în mod direct asupra acestei substanțe, afirmă Kant. Chiar în *Critica rațiunii pure*, peste tot unde misteriosul *lucru în sine* apare într-o lumină mai clară, putem ghici că el este elementul *moral* din noi, *voința*. Acestea sunt însă lucruri de care lui Kant îi pasă foarte puțin.

Am arătat, în paragraful 4, cum a admis filozoful *forma imperativă* a moralei și, prin urmare, ideile de necesitate morală, lege și datorie, fără prea multe explicații, împrumutând totul de la morala teologilor; am spus și cum, în același timp, trebuie să li se lase acestora principiul fără de care ele nu au nici forță, nici sens. Când caută un punct de sprijin pentru ideile sale, Kant merge până la a cere ca acest *concept al datoriei* să fie, totodată, și *principiul îndeplinirii datoriei*, adică să fie și

ceea ce determină. El spune că, pentru a avea o valoare morală autentică, acțiunea trebuie făcută din datorie (p. 11; R. 18) și numai din datorie, fără vreo altă latură naturală. Caracterul agentului care face acțiunea capătă valoare doar stând indiferent, rece, fără simpatie în suflet, în fața suferințelor celuilalt, *fără ca natura să-l fi predispus la mila cauzată de sarcina,* de altfel supărătoare, de a răspândi binefacerile. Apoteoză a insensibilității, opusă doctrinei creștine a moravurilor, care pune dragostea deasupra tuturor lucrurilor și nu pune preț pe nimic lipsit de dragoste (1 din *Corinteni,* 13.3). Idee de pedant, care face morală fără delicatețe; Schiller a luat-o în derâdere în două epigrame *Mustrare de conștiință* și *Decizie*[1]. Se pare că inspirația i-a venit din câteva pagini ale *Criticii rațiunii pure,* care au o legătură strânsă cu tema în cauză: astfel, p. 150; R. 211: „Starea de spirit pe care omul trebuie să se situeze pentru a asculta de legea morală constă în a respecta această lege din *datorie,* și nu dintr-o *înclinație liberă* ori dintr-un elan spontan, care nu *a fost comandat*". Trebuie ca actul să fie *comandat*! Morală de sclavi! La fel, la p. 213; R. 257 pot citi: „Sentimentul milei și al compasiunii tandre este o povară pentru omul bine intenționat[2], pentru că vine să-i tulbure acțiunea cu preceptele lui senine; este de dorit a scăpa de ele, pentru a nu mai fi supus decât unei singure legi, cea a rațiunii". În ce mă privește, pot spune că binefăcătorul al cărui portret a fost făcut mai sus (p. 11; R. 18), acest om fără inimă, impasibil în fața mizeriei celorlalți, ascultă probabil, nu fără reținere, doar un singur zeu, față de care simte o teamă servilă; fetișul său se numește „imperativ categoric" sau Fitzliputzli[3], puțin importă. Căci ce altceva ar putea atinge această inimă dură, dacă nu frica?

---

1. Mustrare de conștiință. Îmi servesc cu plăcere prietenii, dar, vai!, o fac cu înclinație și adesea am remușcări să nu fi devenit cumva virtuos. Deci, zic: Nu ai decât un lucru de făcut: trebuie să încerci a disprețui această înclinație și să faci cu de-a sila ceea ce îți ordonă datoria. (Schiller, *Filozofii*) (n.tr.).
2. Aici textul lui Kant are acești termeni, peste care Schopenhauer trece: „... când intervine înaintea întrebării: unde este datoria? și când apare ca principiu al determinării" (n.tr.).
3. Mai exact, Huitzilopochtli – un zeu mexican.

Conform aceloraşi idei, aflăm în p. 13; R. 18 că valoarea morală a unui act nu depinde de intenţia autorului, ci de învăţătura care l-a inspirat. Iar eu spun, şi vă rog să reflectaţi, că numai intenţia decide valoarea morală pozitivă sau negativă a unui act, astfel încât, în funcţie de intenţia agentului, acelaşi act poate fi vinovat ori lăudabil. Iată de ce, atunci când se discută între bărbaţi despre o acţiune importantă sub aspect moral, fiecare caută şi judecă numai intenţia. Pe de altă parte, tocmai intenţia este cea invocată de către agent pentru a se justifica atunci când nu e înţeles, ori pentru a se scuza atunci când acţiunea lui a avut consecinţe nedorite.

La p. 24; R. 20, găsim, în fine, definiţia ideii pe care se sprijină întreaga morală a lui Kant, ideea *datoriei*; ea este „necesitatea unei acţiuni, atunci când această necesitate decurge din respectul datorat legii". Însă ceea ce este necesar se întâmplă, are loc în mod inevitabil; dimpotrivă, acţiunile impuse numai de datorie nu survin decât foarte rar. Kant şi-a dat seama singur, de altfel (p. 25; R. 28), că nu există nici măcar un *singur exemplu autentic* de hotărâre care să fi fost inspirată numai de datorie; la p. 26; R. 29, el spune: „este imposibil să descoperim, făcând apel la experienţă, fie şi un singur caz cert în care o acţiune conformă cu o anumită datorie să fi avut ca principiu unic numai gândul acelei datorii". Idei similare găsim la p. 28; R. 20 şi p. 49; R. 50. În ce sens putem atribui, aşadar, un caracter *necesar* unei astfel de acţiuni? Obişnuim să dăm întotdeauna cuvintelor unui autor sensul cel mai favorabil: dorim deci să admitem că fondul gândirii lui Kant ar fi că o acţiune conformă cu datoria este necesară în mod *obiectiv*, dar accidentală în mod *subiectiv*. Lucrul este spus: mai rămâne să fie înţeles. Unde se află, deci, *obiectul* necesităţii *obiective*, ale cărei efecte sunt cel mai adesea, dacă nu chiar întotdeauna, nule în realitate? Cu toată bunăvoinţa mea de a-l interpreta pe Kant, nu mă pot împiedica să nu spun că expresia din definiţie, „necesitatea unei acţiuni", este numai o parafrază, bine deghizată şi foarte deformată, pentru a înlocui cuvântul „trebuie". Aceasta sare în ochi atunci când remarcăm, în aceeaşi definiţie, cum termenul „respect" este folosit acolo unde aşteptam „supunere". Astfel, la remarca de

la p. 16; R. 20 citim: „*Respectul* semnifică numai subordonarea voinței mele față de o lege. Determinarea directă produsă de lege și însoțită de conștiință se numește *respect*.“ În ce limbă? Ceea ce ni se descrie aici se cheamă, în germana obișnuită, *supunere*. Cuvântul „respect“ nu ar fi pus aici, atât de greșit, în locul cuvântului „supunere“, fără vreo cauză anume; există, evident, o intenție, care este ascunderea originii formei imperative a noțiunii de datorie. După cum vedem, expresia „necesitatea unei acțiuni“ a fost aleasă pentru a ține loc de „trebuie“ numai și numai din cauză că „trebuie“ este unul dintre cuvintele Decalogului. Definiția conform căreia „datoria este necesitatea unei acțiuni, atunci când această necesitate decurge din respectul datorat legii“ ar deveni, în limbaj direct, fără subînțelesuri, „datoria semnifică o acțiune care trebuie să survină, în mod necesar, prin supunerea față de lege“. Iată secretul scamatoriei.

Să ne ocupăm acum de lege, acest plan fundamental al eticii lui Kant! *Care îi este conținutul? Unde este scrisă?* Întrebare capitală. Înainte de toate, remarc că problema are două aspecte: este vorba despre *fundamentul* eticii și despre *principiul* ei. Două lucruri foarte diferite. Este adevărat că cel mai adesea, și uneori nu fără intenție, multă lume le-a confundat.

Numim principiu, sau primă propoziție a unei morale, expresia care semnifică, în modul cel mai scurt și mai precis, conduita pe care ea o prescrie sau, dacă nu ia o formă imperativă, conduita pe care ea o consideră ca având valoare morală prin ea însăși. Este, deci, o propoziție care cuprinde formula virtuții în general, semnificația virtuții. Fundamentul moralei este, la rândul său, cauza virtuții, motivul obligației, al poruncii, al laudei; de altfel, dacă mergem să căutăm acest motiv în natura omului, în relațiile exterioare ori în altă parte, nu este absolut nici o diferență. În etică, precum in orice altă știință, ar trebui să distingem net semnificația de cauză. Cei mai mulți moraliști trec în mod voit peste această distincție, pentru că este atât de ușor să explici semnificația și atât de greu să explici cauza. Acesta este motivul, fără îndoială. Speră să ascundă partea la care se pricep mai puțin cu ajutorul celei-

lalte, unde au cunoștințe mai bogate; ei unesc în aceeași propoziție bogăția și sărăcia, făcând o fericită comuniune între sărăcie și bogăție[1]. În loc să exprimăm, cu toată simplitatea, semnificația, acest lucru bine cunoscut de toți, îl introducem, de obicei, în formule artificiale, din care nu-l putem scoate apoi decât ca o concluzie ce rezultă din premise date. De aici, cititorul își poate închipui că nu are de-a face numai cu lucrul în sine, ci că a atins însuși principiul acestuia. Este un fapt ușor de verificat pentru principiile de etică cele mai cunoscute. Or, în ce mă privește, eu nu intenționez să procedez la fel; procedeul meu va fi loial. Nu voi încerca să vă prezint principiul eticii ca pe fundamentul ei, ci, mai degrabă, să le separ net. De aceea, vreau să aduc principiul, prima propoziție, asupra conținutului căreia toți sunt, în fond, de acord, în ciuda formelor atât de variate pe care i le atribuie, la o expresie pe care o consider cea mai simplă și cea mai pură: „Neminem laede, imo omnes, quandum potes juva"[2]. Iată, în realitate, principiul pe care toți teoreticienii încearcă să-l fundamenteze, și iată rezultatul comun la care duc deducțiile lor diverse. Aceasta este semnificația a cărei cauză se caută încă, sau consecința căreia i se caută motivul; este *ipoteza* primară din această problemă, pe care și-o pun toate aspectele eticii, și din cea care ni se propune acum, iar la ea se raportează *întrebarea*. Rezolvarea problemei ar însemna descoperirea fundamentului real al eticii, această piatră filozofală căutată de mii de ani. Or ipoteza, principiul, nu poate fi exprimată mai pur decât în formula de mai sus; iar aceasta decurge din faptul că în fața celorlalte principii de morală ea joacă rolul unei concluzii puse în fața premiselor sale. Este, deci, scopul spre care se tinde, iar orice alt principiu nu este, în realitate, decât o parafrază, o expresie deturnată sau împopoțonată, a acestei propoziții simple. Acest principiu trivial, care pare a fi simplu, este o astfel de parafrază. „Quod tibi

---

1. Aluzie la un mit din „Banchetul", în care Platon dă naștere lumii din unirea dintre Sărăcie și Bogăție, în timpul unui banchet al zeilor. Semnificația mitului este că Dumnezeu, prin bogăția inimii sale, a fecundat materia, identică neantului, și a creat astfel tot ce ne înconjoară (n.tr.).
2. „Să nu faci rău nimănui; mai bine ajută pe fiecare după puterile tale" (n.tr.).

tieri non vis, alteri ne feceris"[1] – principiu incomplet, pentru că include datorii de justețe, nu de calitate. Este, însă, ușor de remediat, suprimând pe „non" și „ne". El va avea, în cazul acesta, sensul „Neminem laede, imo omnes, quandum potes, juva", după ce ne-a determinat să facem un ocol. Ipoteza își dă, prin urmare, aerul de a ne fi furnizat principiul real al acestui precept; în fond, însă, ea nu înseamnă nimic. Din faptul că nu doresc ca un anumit lucru să fie făcut asupra mea, nu rezultă în nici un fel că nu trebuie să i-l fac altcuiva. La fel se poate spune și despre toate principiile și despre toate axiomele primare de morală propuse până azi.

Să revenim acum la întrebarea noastră: care este conținutul *legii*, a cărei aplicare se numește, după Kant, datorie, și pe ce se fondează ea? Vom vedea cum Kant a realizat o legătură foarte strânsă și foarte artificială între principiul și fundamentul moralei. Să ne amintim aici de o pretenție a lui Kant, despre care am vorbit deja la început, aceea ce reduce principiul la ceva *aprioric* și pur formal, la o judecată sintetică *a priori* fără nici un conținut material, fără nici un fundament în *realitatea* obiectivă a lumii exterioare sau în realitatea subiectivă a conștiinței, o judecată care se aseamănă cu un sentiment, o înclinație ori o necesitate. Kant simțea bine dificultatea problemei, pentru că, la p. 60; R. 53, el spune: „Îl vedem aici pe filozof în încurcătură, trebuind să-și găsească un punct de sprijin care să nu fie fondat pe nimic din ceea ce există în cer sau pe pământ și să nu fie legat de nimic". Un motiv în plus să așteptăm cu nerăbdare soluția pe care ne-o dă chiar el și să privim atent cum din nimic nu se va naște ceva; din nimic, adică din conceptele pure *a priori*, goale de orice materie empirică, în sânul cărora trebuie să se formeze precipitatul numit legile activității reale a oamenilor. Fenomen singular, al cărui simbol ar fi amestecul, într-un spațiu vid în aparență, dintre trei gaze invizibile, azotul, hidrogenul și clorul, care, sub ochii noștri, produc un corp solid, amoniacul. Voi expune procedeul urmat de Kant pentru a rezolva această problemă dificilă și îi voi

1. Hugo Grotius îl leagă de împăratul Sever (nota autorului). Traducere: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face" (n.tr.).

da mai multă claritate decât a putut sau a vrut să-i dea autorul. Întreprinderea e cu atât mai necesară cu cât rareori Kant este interpretat corect în acest punct. Aproape toți kantienii au fost convinși că, pentru Kant, imperativul categoric era un fapt de conștiință recunoscut imediat. El ar fi fost fundamentat pe un fapt de antropologie, de experiență (interioară, dar nu asta contează), deci pe o bază empirică; nimic mai contrar gândirii lui Kant: este o idee pe care am combătut-o în mai multe reprize. Astfel, p. 48; R. 44: „Nu putem decide cu ajutorul experienței, dacă nu există nimic asemănător unui imperativ categoric". La fel, p. 49; R. 45: „Este posibil imperativul categoric? Aceasta trebuie cercetat *a priori*. Pentru că nu avem șansa de a putea afla din experiență dacă el există cu adevărat." Primul său discipol, Reinhold, a comis însă această eroare în ale sale *Contribuții la o imagine de ansamblu a filozofiei de la începuturile secolului al XIX-lea*. În Cartea a doua, p. 21, el spune: „Kant admite legea morală ca o certitudine imediată, ca un fenomen primar al conștiinței morale." Dar dacă, pentru a fundamenta imperativul categoric, Kant ar fi vrut să facă din acesta un rezultat al conștiinței, dându-i o bază empirică, el l-ar fi înfățișat tocmai sub acest aspect. Dar nu s-a întâmplat așa nicăieri. După cunoștința mea, imperativul categoric este menționat prima dată în *Critica rațiunii pure* (prima ediție, p. 802; ediția a cincea, p. 830). Acesta apare fără ca nimic să-l fi anunțat și nu este legat de ideile precedente decât printr-un „deci" care nu are nici o rațiune de a fi. Imperativul este „introdus" pentru prima dată în lucrarea asupra căreia ne-am oprit mai atent aici, *Fundamentele metafizicii moravurilor*. Intrarea lui se face pe cale pur apriorică, el fiind dedus din anumite concepte. Din contră, în lucrarea deja citată a lui Reinhold, atât de importantă pentru filozofia critică, găsim, în Cartea a cincea, sub titlul „Formula concordiae" a criticismului, propoziția următoare: „Facem distincție între conștiința morală și experiență, deși între ele există o legătură ascunsă, intimă, deoarece experiența este un act primitiv pe care cunoașterea nu îl poate depăși. Sub numele de conștiință, înțelegem simțul imediat al datoriei și al necesității, care în acțiunile noastre libere are, ca sursă de inspirație și ca ghid, voința legală."

Am avea aici, fără îndoială, „un principiu excelent, ei da! Indiferent ce ascunde în el“ (Schiller). Vorbind serios, care este marea greșeală de raționament pe care o face Kant? Dacă Reinhold avea dreptate, etica ar fi avut în mod cert o bază de o incomparabilă soliditate și nu ar fi trebuit să li se propună oamenilor recompense pentru a-i încuraja s-o caute. Numai că ceea ce uimește cel mai tare este că descoperirea unui asemenea fapt de conștiință ar fi întârziat prea mult, în timp ce de mii de ani se caută cu ardoare și cu grijă un fundament pe care să fie stabilită morala. Este adevărat că însuși Kant a făcut loc acestei greșeli; în ce fel, vă voi arăta mai jos.

Ne-am putea mira de influența incontestabilă pe care greșeala aceasta esențială a avut-o asupra spiritului kantienilor. Însă, ocupați cum erau cu scrierea a nenumărate cărți asupra filozofiei lui Kant, ei nu au găsit nici o secundă liberă pentru a remarca transformarea pe care *Critica rațiunii pure* a suferit-o la a doua ediție, devenind o lucrare incoerentă, plină de contradicții. Fenomenul a fost pus în lumină și realizat pentru prima dată, foarte exact, după părerea mea, de Rosenkranz, în prefața celui de-al doilea volum de opere ale lui Kant. Să ne gândim: un savant cu lecțiile sale permanente la catedră, cu toate scrierile sale, nu mai are timp aproape deloc pentru studii profunde. Proverbul „docendo disco“[1] nu este întotdeauna adevărat: câteodată, l-am putea parodia, spunând: „semper docendo, nihil disco“[1bis]. Nepotul lui Rameau din Diderot nu greșește întotdeauna: „Iar acești dascăli, credeți, deci, că ar cunoaște științele din care ne țin lecțiile? Cântece, domnilor, cântece. Dacă ar fi știut aceste lucruri suficient de bine pentru a le arăta, atunci nu le-ar fi arătat. De ce? Pentru că și-ar fi petrecut viața studiind“ (traducerea lui Goethe, p. 104). Liechtenberg spunea la rândul lui: „Am făcut această observație: adesea nu oamenii de meserie sunt cei care se pricep cel mai bine.“ Dar, pentru a reveni la morala kantiană, putem zice că, în rândul publicului, pe cei mai mulți nu-i interesează decât rezultatul; dacă se află în armonie cu sentimentele lor morale, ei presupun imediat

---

1. „Învățând pe alții, înveți la rândul tău“.
1bis. „Învățând mereu pe alții, nu mai înveți nimic“ (n.tr.).

că deducția lor a fost corectă. Dacă aceasta le pare dificilă, nu își fac probleme peste măsură, ci lasă atunci înțelegerea ei în seama oamenilor „de meserie".

Procedeul folosit de Kant pentru a-și fundamenta morala nu constă nici în a o recunoaște, empiric, ca pe un fapt de conștiință, nici în a face apel la sentimentul moral, și nici în a se arunca într-una dintre acele greșeli de raționament pe care le decorăm în zilele noastre cu titlul pompos de „postulat absolut". El face un raționament foarte subtil, pe care îl reia în două reprize: pp. 17 și 51; R. 22 și 46; iată, în cele ce urmează, o expunere mai clară decât originalul.

Din dispreț față de mobilurile empirice ale voinței, Kant a înlăturat, încă de la început, orice fundament obiectiv sau subiectiv prin care s-ar fi putut stabili o lege a voinței, considerându-l ca fiind empiric. Pentru orice atribut al legii, el își păstrează forma proprie, și nu numai atât. Această formă este ceea ce numim caracterul de legalitate, a cărui esență este aplicabilitatea la toate atributele, deci *universalitatea*. Conținutul legii se reduce la universalitatea însăși a acesteia. De unde formula: „Nu acționa decât după maxime care ai dori să devină legi generale ale tuturor *ființelor raționale*"; iată *principiul, atât de cunoscut și de aparte*, prin care Kant fundamentează principiul moralei: este fundamentul criticii sale în întregime. Comparați-l și cu remarca din *Critica rațiunii practice*, p. 61; R. 147. Kant a făcut, desigur, această scamatorie cu multă abilitate, și îi dau tributul meu de admirație. Prefer, însă, să îmi continuu examinarea serioasă, urmărind criteriul meu, care este cel adevărat. Vreau numai să remarc, fără a mai reveni, că în urma acestui raționament particular rațiunea ia numele de *Rațiune practică*. Or, imperativul categoric al rațiunii practice este legea pe care o obținem în urma acestei operațiuni intelectuale; rațiunea practică nu este, deci, așa cum au gândit cei mai mulți discipoli și chiar și Fichte, o facultate proprie, ireductibilă, o calitate ocultă, un fel de instrument moral, asemănător termenului de „moral sense" al lui Hutcheson. Așa cum spune Kant, în prefață, p. XII; R. 8, și nu numai, ea face un întreg împreună cu

Rațiunea teoretică: este aceeași rațiune, considerată însă ca îndeplinând operațiunea amintită mai sus. Fichte, de exemplu, numește imperativul categoric un „postulat absolut" (*Principiile oricărei teorii a științei*, Tübingen, 1802, p. 240, nota). Aceasta este o cale modernă și cinstită de a spune „greșeală de raționament". Cum el nu a încetat să folosească imperativul categoric cu acest sens, a căzut în eroarea despre care am vorbit.

Așezând morala pe un asemenea fundament, Kant se expune, din pornire, unei prime obiecții, și anume aceea că legea morală s-ar putea naște în noi sub această formă. Ar trebui ca omul să ia el însuși inițiativa de a căuta o lege căreia să-și supună propria voință. El nu se va pune însă, niciodată, în fruntea lui însuși; i-ar trebui, cel puțin la început, o forță morală diferită de a lui, care să îi dea primul impuls, acționând în mod pozitiv, și care, fiind reală, să apară de la sine fără a fi chemată și impusă. Nimic nu ar fi mai contrar gândirii lui Kant: după el, operațiunea intelectuală de mai sus ar trebui să fie singura sursă a tuturor noțiunilor morale, „punctum salient"[1] al moralității. Atâta timp cât condiția pusă aici nu va fi realizată, și încă nu este, din moment ce ipoteza spune că nu există resort moral în afara amintitei operațiuni intelectuale, regula unică de conduită a oamenilor rămâne egoismul, el însuși dirijat de legi ale determinismului interior. Acestea sunt, de fapt, motivele, așa cum apar ele ocazional, cu caracterul lor empiric, egoist, determinând în fiecare moment conduita omului, fără a avea vreun rival. Căci nu vedem în ipoteză nici o rațiune, nici o cauză care ar putea trezi în spiritul omului ideea de a se întreba dacă există vreo lege care să-i limiteze voința și să-i ceară supunere; cu atât mai puțin s-ar putea naște ideea de a căuta și a cerceta legea în cauză. Or, aceasta ar fi prima condiție ca el să se poată angaja pe o cale atât de întortocheată și să poată face toate reflecțiile pe care le-am menționat. Nu contează aici ce grad de claritate se va atribui meditației concepute de Kant. În zadar va fi diminuat acesta, până la a face din meditațiile kantiene o discuție însoțită

1 „Punct luminos" (n.tr.).

doar de conștiință obscură; nu există vreun angajament aici, care să poată distruge adevărul; din nimic nu rezultă nimic, iar un efect cere o cauză. Ca orice motiv care determină voința, resortul moral trebuie să fie, în mod necesar, o forță care se revelează pe sine, care acționează în mod real, deci care este *reală*. Or, pentru om, real este numai obiectul experienței sau ceea ce ar putea deveni, cu o ocazie oarecare, obiect de experiență. Resortul moralității trebuie, prin urmare, să fie un *obiect al experienței*, calitate în care trebuie să apară fără a fi chemat, să ni se ofere, iar apoi să nu aștepte întrebările noastre, ci să ne impună acțiunea lui, care să fie suficient de puternică pentru a se impune sau, cel puțin, pentru a se putea impune. Căci morala are de-a face cu conduita *reală* a omului. Ce-i pasă acestuia de toate castelele de nisip construite *a priori*? Ce rezultat au ele? Nimic care să merite un moment de atenție între atâtea lucruri serioase și greutăți ale vieții. Împotriva pasiunilor învolburate, ele nu sunt mai mult decât o seringă împotriva unui incendiu. Am mai spus-o deja, în trecere: faptul că legea morală a lui Kant se sprijină numai pe concepte pure, *a priori*, pe *Rațiunea pură*, este privit de acesta ca un mare merit al său. Legea morală nu este valabilă astfel numai pentru oameni, ci pentru toate ființele raționale. Ne pare rău, însă conceptele pure, abstracte, *a priori*, fără conținut real, care nu se bazează pe experiență, nu ar putea pune în mișcare câtuși de puțin; cât privește ființele raționale, aici nu pot să susțin o astfel de conversație. Iată, deci, al doilea viciu a ceea ce Kant a atribuit ca bază pentru moralitate: îi lipsește orice substanță reală. Nimeni nu a remarcat încă acest lucru, pentru că, probabil, fundamentul propriu al moralei kantiene, așa cum l-am descris mai devreme, nu a fost cunoscut pe deplin decât de foarte puțini oameni dintre cei care l-au ridicat în slăvi și i-au acordat mare credit. Deci, acesta este al doilea viciu: ruperea completă de realitate și, prin urmare, lipsa eficacității. Baza moralității rămâne suspendată în aer, ca o adevărată pânză de păianjen țesută din conceptele cele mai subtile, cele mai puțin substanțiale, fără ca pe ea să se poată construi ceva ori pune ceva în mișcare. Kant i-a impus o trenă de o greutate covârșitoare, și anume ipoteza libertății voinței. A

repetat, totuși, foarte des, convingerea lui că libertatea nu-și găsește locul între acțiunile omului, că în filozofia teoretică nu se poate determina nici măcar dacă ea este posibilă (*Critica rațiunii practice*, p. 168; R. 223) și că, pentru cine cunoaște exact caracterul omului și motivațiile acțiunilor lui, conduita acestuia ar putea fi calculată la fel de sigur, de precis, ca și eclipsa de lună (ibid., p. 177; R. 230). Acum însă, bazându-se numai pe acest fundament al moralei care plutește în aer, el admite libertatea ca postulat într-un sens adevărat, ideal, prin celebrul raționament: „Poți, pentru că trebuie“. Dar, din moment ce a fost recunoscut în mod clar că un lucru nu este și *nu poate fi*, ce putere mai au toate postulatele din lume? Afirmația în sine, care sprijină practic postulatul, este mai degrabă cea care ar trebui respinsă, ca fiind o ipoteză inadmisibilă. Această respingere s-ar face prin regula „a non passe, ad non esse, valet consequentia“[1] și printr-o reducere la absurd care ar distruge, în același timp, imperativul categoric. Dimpotrivă, ceea ce ni se oferă este o teorie falsă construită pe alta asemănătoare.

Iată insuficiența unui asemenea fundament al moralei. O pereche de concepte abstracte și goale, de care însuși Kant a trebuit să-și dea seama mai târziu. Într-adevăr, vedem cum în *Critica rațiunii practice* el operează, așa cum a afirmat, cu metode mai puțin precise și, încurajat de gloria care începea să se nască, schimbă, puțin câte puțin, caracterul bazei eticii, care uită aproape că este o țesătură de concepte abstracte, combinate la un loc, și arată că începe să ia o oarecare corporalitate. Astfel, la p. 81; R. 163: „legea morală este *oarecum un fapt ce ține de rațiunea pură*“. Ce poți spune despre acest mod ciudat de a vorbi? Tot ceea ce este de făcut se opune, ca pretutindeni la Kant, la ceea ce poate fi cunoscut prin rațiunea pură. La fel, în aceeași lucrare, p. 83; R. 164, se pune problema unei rațiuni care determină voința *fără intermediar* etc.; or, să ne amintim că în *Fundament*... Kant înlătură, în mod expres, tot ceea ar stabili morala pe antropologie sau ar reduce

1. „Dacă un lucru nu este posibil, înseamnă că nu există, această consecință rămâne valabilă“. (n.tr.)

imperativul categoric la un fapt de conștiință, pentru că sunt de natură empirică. Totuși, expresiile acestea, care i-au scăpat lui Kant, sunt cele care i-au descurajat pe discipolii lui, împingându-i foarte departe pe acest drum. Fichte (*Doctrina moravurilor redusă în sistem*, p. 49) ne avertizează net: „Nu trebuie să ne lăsăm seduși de dorința de a explica mai bine conștiința datoriilor noastre și de a o deduce din principii diferite de natura ei, căci ar însemna să aducem prejudicii demnității și caracterului absolut al legii." Scuza e frumoasă! Iar mai departe, p. 66: „Principiul moralității este o idee bazată pe *intuiția noastră intelectuală*, vizavi de activitatea ca atare a inteligenței, care este, prin ea însăși, conceptul imediat al inteligenței pure". Vai, minunatele flori ce ascund încurcătura unui fanfaron! Vrem să ne convingem de starea de uitare, de ignoranță la adresa procedeului primitiv al lui Kant de a fundamenta legea morală pentru a o deduce, stare în care au căzut, încetul cu încetul, kantienii? Nu trebuie decât să revedem un fragment foarte indicat pentru a fi citit și care îi aparține lui Reinhold, în *Contribuții* ..., Cartea a doua, 1801, ibid., p. 105 și 106, unde găsim următoarele: „În filozofia lui Kant, autonomia (care face un întreg cu imperativul categoric) este un fapt de conștiință, și nu trebuie să vrem a o reduce la nimic altceva, căci ea este cunoscută direct prin conștiință". Atunci înseamnă că e fondată pe antropologie, pe experiență, ceea ce ar contrazice explicațiile exprese și repetate ale lui Kant! Același lucru îl citim la p. 108 din aceeași carte; în filozofia critică, precum în orice altă filozofie transcendentă, purificată sau superioară, autonomia este cea care își servește ei înseși drept bază, fără a putea să aibă o alta și fără a avea nevoie de ea, adevărul primitiv, lucru adevărat și sigur, prin el însuși, adevărul primar, principiul absolut. Cel care se gândește, deci, la un principiu în afara acestei autonomii, căutându-l sau reclamându-l, trebuie judecat de școala kantiană ca fiind fie lipsit de conștiință morală, fie subiect de speculație, aflat sub influența unor false principii. Școala lui Fichte și Schelling va vedea, într-un astfel de om, o ființă atinsă de acea grosolănie a sufletului care te face incapabil să filozofezi și care este proprie

vulgarului profan, brutei sau, pentru a împrumuta limbajul lui Schelling, „profanum vulgus" și „ignarum pecus". Când, pentru a susține o doctrină, ești redus la asemenea vorbe, îți poți da bine seama care este valoarea ei. Totuși încrederea naivă a kantienilor în imperativul lor categoric trebuie atribuită respectului pe care îl inspiră aceste lovituri de forță. Îl admiteau și considerau afacerea încheiată. Și cum, într-adevăr, a te opune unei teze teoretice înseamnă să te lași acuzat de perversitate morală, nimeni nu ținea să afirme, cu glas tare, faptul că în adâncul conștiinței lui nu vedea să existe vreun imperativ categoric; toți își spuneau, în șoaptă, că la alții acesta este mult mai dezvoltat, mult mai puternic și li se dezvăluie mai clar. Pentru că nu ne face plăcere să arătăm altora dedesubturile conștiinței noastre.

Așa s-a întâmplat că, în școala lui Kant, rațiunea practică și imperativul său apar tot mai mult sub aspectul unei realități supranaturale, al unui templu din Delphi stabilit în sufletul omenesc. Aici ies, dinlăuntrul unui sanctuar obscur, oracoli infailibili care, din păcate, nu anunță *ce se va întâmpla*, ci ce *trebuie* să se întâmple. Dar, o dată ce s-a admis, mai degrabă s-a atribuit rațiunii pure, prin șiretenie sau prin forță, această putere imediată[1], necazul este că același caracter i se atribuie mai târziu și rațiunii teoretice; nu a spus Kant, adesea, că ele nu sunt diferite? (vezi Prefața, p. XII; R. 8). Când vom recunoaște în domeniul practicii o rațiune care ia deciziile „ex tripode"[2] și îi vom acorda surorii sale, care și ea este consubstanțială (Rațiunea teoretică), același principiu, vom vedea că și ea are același caracter de putere cu posibilitate de acțiune directă, cu toate avantajele evidente ce decurg de aici. Iată-i pe toți filozofașii, amatorii denunțători de atei, în frunte cu J. Jacobi, intrând în grabă pe această poartă, care s-a deschis pentru ei pe neașteptate. Aleargă la piață să-și vândă mărfurile mărunte sau să încerce, măcar, să salveze ce au mai prețios între bunurile lor antice, pentru că doctrina lui Kant

1. În Imperiul Roman, o putere imediată era cea a unui prinț suveran, care nu răspundea decât în fața împăratului.
2. „De la înălțimea trepiedului" (n.tr.).

amenințase, un moment, să distrugă tot. În existența unui individ, o singură greșeală de tinerețe ajunge, de obicei, pentru a strica o viață întreagă; la fel și această unică eroare a lui Kant, de a fi admis, deschizându-i un credit de ordin transcendental, o rațiune practică însărcinată să decidă, ca o curte supremă. Din filozofia atât de precisă și de intelectuală a *Criticii* au ieșit doctrinele care îi sunt cele mai opuse și în care vedem o rațiune care la început *presimte* timid *suprasensibilul*, printr-o *intuiție intelectuală*. Rațiunea aceasta formulează decizii absolute „ex tripode" și revelații, o acoperire foarte comodă pentru cei care doresc să-și strecoare dedesubtul lor invențiile. Iată originea metodei filozofice pe care o vedem apărând în urma teoriilor lui Kant și al cărei secret este foarte simplu: mistificarea, impunerea, înșelăciunea, aruncarea prafului în ochi. Tristă epocă, pe care istoria o va denumi „perioada incorectitudinii". Căci ceea ce lipsește este generatorul *corectitudinii*, acel spirit de căutare în comun, împreună cu cititorul, care nu i-a lipsit nici unuia dintre filozofii precedenți. Filozofașii acestor timpuri nu-l mai instruiesc pe cititor, ci îl seduc, fapt care sare in ochi la fiecare pagină. Printre acești eroi strălucesc Fichte și Schelling, iar apoi, la mare distanță, nedemn de a-și găsi locul în altă parte decât mult sub acești doi oameni de talent, se află acest șarlatan grosolan de Hegel. De jur împrejur, formând corul, stau profesori de filozofie care îi povesteau, cu seriozitate, publicului despre infinit, absolut și multe altele despre care nu știau, desigur, nimic.

Lucrul care a servit la ridicarea rațiunii până la stadiul de profetesă a fost un mizerabil joc de cuvinte: apercepția rațională *(Vernunft)* ar veni de la verbul „a percepe" *(vernehmen)*, fiind deci o facultate de a observa sau ceea ce numim „suprasensibilul" (cetatea cucilor, din nori). Această idee a făcut o avere prodigioasă, Germania reluând-o, nonstop, timp de treizeci de ani, și făcând din ea piatra unghiulară a oricărui edificiu filozofic. Dacă un lucru e clar, acesta e că *Vernunft* vine, fără îndoială, de la *vernehmen*, iar explicația este simplă: rațiunea dă omului, în comparație cu animalele, avantajul de a putea nu doar să

audă, ci să *înțeleagă (vernehmen)* nu ceea ce se petrece în cetatea cucilor din nori, ci ceea ce un om rațional îi spune altuia. Acesta din urmă înțelege *(vernimmt)* spusele celui dintâi prin ceea ce se numește rațiune *(Vernunft)*. Iată cum s-a înțeles cuvântul „rațiune“ la toate popoarele din toate timpurile și în toate limbile: este facultatea care ne face capabili să avem idei generale, abstracte și doar pur intuitive, să emitem concepte pentru care cuvintele sunt doar semne și matrițe fixe. Această facultate este, în fapt, singura care îl ridică pe om deasupra animalului. Și, într-adevăr, ideile abstracte, conceptele sau, altfel zis, *noțiunile învăluitoare*, care reunesc un număr de indivizi, sunt condiția limbajului și, prin ele, a gândirii propriu-zise, iar apoi a conștiinței în care este reprezentat nu doar prezentul (pe care-l au și animalele), ci și trecutul și viitorul ca atare; urmează memoria clară, reflecția, prevederea, intenția, cooperarea după un plan, societatea, meseriile, artele, științele, religiile, filozofiile; pe scurt, tot ce desparte în mod vizibil viața omului de cea a animalului. Animalul nu are decât idei intuitive și motive de același ordin și, de aceea, actele de voință depind de aceste motive. Nici omul nu este mai puțin dependent de ele; îl guvernează cu necesitate absolută, în limitele caracterului său propriu. Numai că motivele, în cazul omului, nu sunt, cel mai adesea, *intuiții*, ci *idei abstracte*, concepte, gânduri care, la rândul lor, vin din percepțiile anterioare și din impresii exterioare. El câștigă o libertate *relativă*, vizibilă atunci când îl comparăm cu animalul. Ceea ce îl determină nu este anturajul *sensibil*, de moment, ci ideile pe care le-a extras din experiență sau le-a dobândit prin educație. Motivul care îl determină nu apare în ochii spectatorilor simultan cu actul în sine; autorul îl poartă cu el în memorie. Nu doar ansamblul conduitei lui, ci și cele mai neînsemnate mișcări au un nu-știu-ce care îl fac să se distingă de animal încă de la prima privire. Omul are aerul că ar fi condus de fire invizibile, căci toate actele sale au un caracter de intenție și de previziune, care le dă o aparentă independență, prin care se deosebesc de actele animalelor. Or, toate diferențele atât de puternice țin de facultatea *ideilor abstracte a conceptelor*. Această facultate este deci partea esențială a rațiunii, a puterii prin care

se distinge omul și pe care o numim *ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason*. Mă veți întreba prin ce se deosebește aceasta de *înțelegere, nous, intellectus, verstand, understanding*; iată răspunsul: înțelegerea este facultatea intelectuală care nu le lipsește animalelor, pe care ele o au în diferite grade, iar noi într-un grad foarte înalt. Este noțiunea imediată a *legii cauzalității*, anterioară oricărei experiențe. Aceasta este esența formei „înțelegerii“ și condiția primară a oricărei intuiții privind lumea exterioară. Căci simțurile nu sunt capabile, prin ele însele, decât de *impresie*, iar de la intuiție la impresie este drum lung. Prima nu reprezintă decât materia celei de-a doua: „Numai spiritul vede, numai spiritul aude, restul este orb și surd“. Intuiția se naște atunci când raportăm impresia avută la cauza ei, prin organele de simț; grație acestui act al inteligenței, ea ni se oferă atunci ca *obiect exterior*, sub forma spațiului. De unde trebuie să conchidem că legea cauzalității ne este dată *a priori* și nu vine din experiență, căci aceasta din urmă presupune intuiția și existența spațiului. De ideea imediată pe care un individ și-o face despre raporturile de cauzalitate, de perfecțiunea ei, depinde valoarea unei înțelegeri date, fiind înțelepciunea, finețea, agerimea și forța ei de pătrundere, pentru că ideea reprezintă fondul cunoașterii *legăturii* dintre lucruri, în sensul cel mai larg al cuvântului. Ea poate fi mai fermă, mai strânsă la o persoană și mai puțin la alta, ceea ce face ca cea dintâi să se facă mai bine *înțeleasă*, să fie mai *prudentă* și mai *fină*, spre deosebire de cea de-a doua. Cât privește calificativul „rațional“, el a fost acordat, dintotdeauna, persoanei care nu se ghidează după impresii de ordin intuitiv, ci după *gânduri* și *concepte*, maniera sa de a proceda având un aer de superioritate, de reflecție și de consecvență. Nimic din toate acestea nu are însă de-a face cu justiția și caritatea. Dimpotrivă, un om poate avea o conduită foarte rațională, bine gândită, circumspectă, consecventă, ordonată, metodică, ghidându-se după preceptele cele mai egoiste, mai injuste și mai perverse. Înaintea lui Kant, nimeni nu se gândise să identifice o acțiune justă, virtuoasă, nobilă, cu una *rațională*, ci ele au fost dintotdeauna distincte, separate. Într-unul dintre cazuri se ia în considerație *felul în care actul*

este *legat de motive*, iar în celălalt *caracterul distinctiv al preceptelor individului*. Kant este singurul care spune că, așa cum virtutea trebuie să provină numai din rațiune, ființa virtuoasă și ființa rațională nu sunt decât una și aceeași. Aceasta în ciuda sensului pe care aceste cuvinte îl au în toate limbile, sens care nu este produs la întâmplare, ci este rezultatul a tot ceea ce au mai uman și concordant inteligențele omenești. „Rațional" și „vicios" sunt cuvinte care se potrivesc foarte bine; mai mult, la un loc ele fortifică agentul pentru confruntarea cu răul. La fel, derizìunea și generozitatea pot foarte bine să facă pereche: de exemplu, pot să-i dau astăzi unui sărac ceva de care mâine voi avea mare nevoie, chiar mai mare decât el, sau îi pot împrumuta cuiva aflat în încurcătură o sumă pe care o așteaptă un creditor. Astfel de cazuri nu sunt deloc rare.

În concluzie, rațiunea se găsea ridicată la rangul de principiu unic al virtuții, pentru simplul motiv că, în calitate de rațiune practică, ea decide doar aprioric, cu titlul de oracol, de imperative necondiționate. Adăugați la aceasta explicația eronată a rațiunii teoretice din *Critica rațiunii pure*, care face din ea o facultate îndreptată spre un *absolut*, exprimat în trei așa-zise idei (este adevărat că, în același timp și mod aprioric, înțelegerea declară absolutul ca imposibil). Este suficient pentru a oferi unora dintre filozofi un „exemplar vitus imitabile"[1]. În frunte cu Jacobi, ei au mers până la rațiunea care *percepe* imediat „suprasensibilul", și până la a susține absurditatea că rațiunea ar fi o facultate concepută special pentru lucrurile situate dincolo de orice experiență, pentru *metafizică*; au afirmat că ea cunoaște direct, prin intuiție, principiile ultime ale oricărui lucru și oricărei existențe, suprasensibilul, absolutul, divinitatea și altele asemenea. Dacă, în loc să fie zeificată, rațiunea ar fi fost utilizată cum trebuie, s-ar fi putut răspunde foarte ușor la toate aceste teorii; căci, dacă grație unui organ destinat să rezolve problema universului, organ care este rațiunea, omul ar fi purtat în el o metafizică înnăscută, care nu aștepta decât să fie dezvoltată, atunci trebuie să existe o înțelegere cvasiperfectă între oameni asupra problemelor de metafizică. Cum s-ar fi putut atunci să existe pe Pământ

1. „Un model imitabil, cel puțin în defectele lui" (Horațiu, *Epistola I*, XIX, 17) (n.tr.).

atâtea religii profund diferite și, mai mult, atâtea sisteme filozofice dușmane? Cel care în religie sau în filozofie se distanțează de opiniile celorlalți trebuie privit ca o minte prea puțin sănătoasă. Iată o altă remarcă, foarte simplă și care ar trebui să se prezinte la fel de imperios: presupunând că s-ar descoperi o specie de maimuțe care își construiesc, premeditat, instrumente pentru luptă, pentru construcții sau pentru orice altceva, lor li s-ar atribui imediat rațiunea; dimpotrivă, când întâlnim populații sălbatice, fără metafizică și fără religie, nu admitem că ele ar putea avea rațiune. În *Critica* ... sa, Kant a restrâns, la limitele ei juste, această rațiune care le servește unora spre a-și demonstra pretinsele cunoștințe suprasensibile; însă rațiunea de gen Jacobi, care *percepe* direct suprasensibilul, i s-a părut deasupra oricărei critici. O astfel de rațiune, un fel de putere imediată, servește încă și azi, în universități, la mistificarea unei tinereți inocente.

Observație

Dacă vrem să descoperim fondul acestei ipoteze a rațiunii practice, trebuie să mergem încă și mai în adânc. Vedem atunci că ea se naște dintr-o doctrină pe care însuși Kant a combătut-o cu hotărâre și care reapare acum ca o reminiscență a unei stări de spirit anterioare, însoțită de imperative și bucurându-se de autonomie. Doctrina este ascunsă în ipoteza rațiunii practice, fără știrea autorului ei, și constituie tocmai fondul acesteia. Numele ei este psihologia rațională, cea care împarte omul în două substanțe absolut diferite, corpul material și sufletul imaterial. Platon a fost primul care a propus formal această dogmă și a încercat să o ridice la rang de adevăr obiectiv. Descartes a perfecționat-o și i-a dat forma cea mai exactă, cea mai precisă sub aspect științific. Tocmai această formă i-a pus în lumină falsitatea, pe care lui Spinoza, Locke, Kant nu le-a rămas decât să o apere. Mai întâi Spinoza (a cărui filozofie este opusă, în esență, dualismului avansat de maestrul său), care, negând în mod expres cele două substanțe ale lui Descartes, adoptă ca principiu primar propoziția: „Substantia cogitans et substan-

tia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur“[1]. Apoi, Locke, care, luptând împotriva ideilor înnăscute, afirmă că toate cunoștințele se trag din simțuri și că nu este imposibil ca materia să gândească. În fine, Kant, a cărui critică a psihologiei raționale o cunoaștem, așa cum apărea ea la prima ediție. Avocații apărării sunt Leibniz și Wolff, iar cel dintâi datorează acestui fapt onoarea nemeritată de a fi comparat cu Platon, de care este atât de diferit. Dar nu e aici locul potrivit pentru a explica astfel de lucruri. Conform psihologiei raționale, la origine sufletul era, prin esența lui, capabil de a cunoaște și, prin urmare, dotat cu voință. El își manifesta facultatea de a cunoaște și de a voi sub o formă superioară sau inferioară, după cum acționa pentru el însuși și fără raport cu corpul sau în virtutea legăturii sale cu acesta din urmă. Sub prima formă, sufletul imaterial acționa deci numai pentru el, fără a coopera cu corpul; era „intellectus purus“ și nu ținea cont decât de noțiuni aflate în raport cu el însuși, deloc sensibile, exclusiv spirituale, și de acte de voință de același fel. Nimic care să țină de simțuri, nimic care să-și aibă originea în corp[2]. El nu cunoștea deci decât pure abstracții, generalități, idei înnăscute, „aeterne veritas“ etc. Voința lui nu asculta decât de noțiuni de același ordin, în totalitate de natură spirituală; în schimb, forma inferioară a cunoașterii și a voinței era acțiunea sufletului în colaborare cu corpul și organele, cu care acesta se află în strânsă legătură, ca și cum activitatea lui spirituală era invadată, acaparată. De aici rezultă că orice *cunoaștere perceptivă* trebuia să fie obscură și încâlcită: se regăsea clar doar abstractul, produsul conceptelor absconse! Cât privește voința, atunci când ea era determinată de acea cunoaștere subordonată simțurilor, avem de-a face cu voința inferioară, care este de obicei rea, pentru că în deciziile ei este împinsă de simțuri; celălalt tip de voință era mai

1. „Substanța gânditoare și substanța întinsă formează una și aceeași substanță, considerată când sub un aspect, când sub altul“ (*Etica*, partea a II-a, prop. 7, corolar) (n.tr.).
2. „Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagine corporeas versatur“. Descartes, *Medit*, p. 188 – „Înțelegerea intelectuală pură este acea înțelegere care nu are nici o legătură cu imaginea corporală“.

nobil, ghidat de rațiunea pură și depinzând numai de sufletul material. Nimeni nu a expus cu mai multă claritate această teorie decât cartezianul De la Forge, în al său *Tratatus de mente humana*, cap. XXIII[1]. Teoria autonomiei voinței a apărut la Kant în virtutea reminiscenței acestor idei, despre care el nu avea o imagine clară. Ele însemnau, pentru Kant, o poruncă a rațiunii pure și practice, cu titlul de lege pentru toate ființele raționale și pentru care motivele determinante nu sunt decât de ordin *formal*; acestora li se pun motivele de ordin material, care nu determină decât poftele inferioare, inamici ai voinței superioare.

De altfel, întreaga doctrină pe care Descartes o expune pentru prima oară într-o ordine sistematică se regăsește la Aristotel, unde este exprimată destul de clar (*Anima*, I, 1). Chiar înaintea sa, Platon elaborase o schiță în *Phaidon*. După ce a fost pusă în sistem și fortificată de Descartes, ea ne apare, un secol mai târziu, mult mai dezvoltată, adusă la culme, dar expusă, din această cauză, luminii care disipează iluzia. Astfel o găsim la Muratori, care nu a făcut decât să rezume părerile timpului său în *Della forza della fantasia*, cap. V-VI și XIII. Funcția acestei fantezii este de a construi, cu ajutorul simțurilor, imaginea completă a lumii exterioare. Ea nu este altceva decât un organ material, o parte a corpului ori a creierului (este intelectul inferior). Sufletului imaterial îi rămân numai gândirea, reflecția și raționamentul. Dar, astfel enunțat, lucrul determină îndoiala, dacă ne este permis să avem un asemenea sentiment. Dacă materia este, într-adevăr, capabilă să realizeze intuiția lumii, operă foarte complicată, nu vedem de ce nu ar fi în stare să abstractizeze aceste intuiții și să facă, în continuare, și restul.

1. „Aceeași voință primește, pe de o parte, numele de apetit senzitiv, atunci când are ca excitant judecăți formate în noi ca o consecință a percepțiilor senzitive, iar pe de altă parte, numele de apetit rațional, atunci când spiritul emite judecăți apropiate de propriile lui idei și independente de gândurile confuze cauzate de înclinațiile simțurilor... Ocazia ca, din când în când, să vedem în cele două tendințe diferite ale voinței două apetite diferite, a fost oferită de faptul că, adesea, ele sunt opuse una alteia. Un asemenea desen, pe care spiritul și-l construiește pe fundamentul propriilor percepții, nu se potrivește întotdeauna cu gândurile pe care i le sugerează corpul, care îl obligă să vrea un lucru atunci când rațiunea îl îndeamnă să dorească un altul" (n.tr.).

Ce este abstracția? Evident, un abandon al oricărei determinări, care nu este necesară pentru scopul avut în vedere, adică al diferențelor individuale și specifice. Atunci când, fiind vorba despre berbec, taur, cerb, cămilă, las la o parte ceea ce îi este propriu fiecăruîa și ajung la ideea de „rumegător", ideile își pierd în această operație caracterul intuitiv și devin noțiuni abstracte, care, pentru a se fixa în spirit, pentru a deveni ușor de mânuit, au nevoie de un nume. În ciuda tuturor, însă, îl vedem pe Kant supunându-se influenței tardive a acestei teorii atunci când definește rațiunea sa practică și imperativele ei.

7. Despre principiul primar al moralei lui Kant

În paragraful precedent m-am ocupat de fundamente particulare ale moralei lui Kant. Am ajuns acum la ceea ce stă deasupra acestora și este strâns legat de ele, deci la principiul primar al moralei. Ne aducem aminte că filozoful se exprimă în termenii următori: „Acționează numai după precepte pe care să le poți vrea ridicate la rang de lege universală, valabilă pentru toate ființele raționale". Mai întâi de toate, este straniu procedeul ca, atunci când o persoană îți cere o lege care să-i spună ce să facă și să nu facă, tu să-i răspunzi cerându-i să caute una care să stabilească ce trebuie să facă sau să nu facă toți oamenii din lume; dar să lăsăm asta. Să ne ocupăm de un singur lucru: această primă regulă a lui Kant nu este încă principiul suprem al moralei, ci doar o regulă care ne ajută să găsim o indicație privind locul în care ar trebui să căutăm. Nu sunt încă bani gheață, ci doar un mandat de plată. Cine este însă individul care ni-l va onora? Pentru a spune adevărul dintru început, este un casier la care nu ne-am fi așteptat aproape deloc – este pur și simplu *Egoismul*. Vreau să arăt acest lucru în mod clar și fără nici o întârziere.

Să presupunem că preceptul pe care am dreptul să vreau ca toți să-l urmeze ar fi chiar principiul adevărat al moralei. Ceea ce am dreptul să vreau – iată formula care trebuie urmărită pentru a negocia acel mandat. Care sunt legile pe care le pot vrea propriu-zis și care nu? Pentru

a afla, am nevoie de o nouă regulă, pe care, când o voi avea, voi deține cheia problemei; ca un ordin de plată care însoțește un mandat deja semnat. Dar unde e de găsit o asemenea regulă? Nicăieri altundeva decât în egoismul fiecăruia, cea mai vizibilă regulă, de natură primitivă, care se regăsește în toate actele noastre de voință și al cărei ambalaj față de principiile moralei este „jus primi occupantis"[1]. Într-adevăr, regula supremă a lui *Kant*, cea *care ne ghidează în căutarea principiului moral propriu-zis*, presupune, subînțelege în permanență, faptul că pentru a dori un lucru trebuie ca acesta să fie cel mai convenabil. Când enunț o regulă ce trebuie urmată de toți, nu mă pot considera întotdeauna *activ*, ci prevăd, din când în când, că voi fi și *pasiv*. Privind lucrurile din prisma aceasta, *egoismul* meu se decide în favoarea justiției și a caritățiii. Nu se poate spune că aceste virtuți i-ar face plăcere, dar trebuie să le probeze efectele. El strigă împreună cu avarul, după ce predică despre binefacere:

Câtă profunzime! Câtă frumusețe!
Chiar că-mi vine chef să mă fac cerșetor.

Așadar, *pentru a ne folosi de formula în care* Kant cuprinde principiul suprem al moralei, este mare nevoie de o cheie, pe care el însuși nu se poate opri să nu o ceară. Numai că, din teama de a nu ne șoca, nu ne-o dă imediat după ce a propus regula, ci la o distanță decentă, învelind această cheie într-un text, pentru ca ea să nu ne sară în ochi. În ciuda atâtor prejudecăți, egoismul este, totuși, cel care se așază *a priori* pe scaunul judecătorului și mânuiește balanța. Astfel, atunci când, luând în calcul rolul pasiv la care subiectul poate fi câteodată redus, egoismul își dă sentința, legea se află în situația de a acționa exact pentru cazul contrar. *La* p. *19*; *R. 24 citim*: „*nu pot dori decât ca minciuna* să fie legea universală, căci atunci nu voi mai fi crezut, sau, și mai bine, mi se va plăti cu aceeași monedă." Iată ce se spune la p. 56; R. 60, referitor la preceptul *insensibilității*: „O voință care ar lua o asemenea

1. Dreptul primului ocupant (n.tr.).

decizie fie s-ar contrazice pe ea însăși, pentru că se poate întâmpla și astfel, fie ar avea nevoie de afecțiunea și compasiunea celorlalți, iar atunci, stabilind chiar ea o lege a naturii, își va fi luat orice speranță de a obține ajutorul dorit". La fel, în *Critica rațiunii practice*, partea I, vol. I, cap. II, p. 123; R. 192: „Să presupunem o ordine a lucrurilor în care s-ar privi suferința celuilalt cu indiferență și să zicem că tu faci parte din ea; te vei găsi în acord, în aceste condiții, cu propria ta voință?" „Cât de prompți suntem în a face legi nedrepte care se întorc împotriva noastră!", aș răspunde eu. Aceste pasaje sunt suficiente pentru a ne lămuri asupra sensului pe care trebuie să-l ia acel „pot să vreau" din formula kantiană a principiului moralei. Dar acest aspect, care este cel adevărat, nu a fost nicăieri pus mai bine în lumină decât în *Elementele metafizice ale doctrinei virtuții*, § 30: „Într-adevăr, fiecare dorește *să i se vină în ajutor*. Or, dacă cineva lasă să se întrevadă că deviza lui este de *a nu vrea să-i ajute pe ceilalți*, atunci ceilalți sunt autorizați să refuze a-i da orice ajutor. Astfel, deviza egoismului se întoarce asupra lui". Auziți ce spune: *autorizați*! Vedem exprimată, în modul cel mai clar posibil, teza că obligația morală se sprijină, pur și simplu, pe o obligație presupusă, că ea este egoistă și primește de la acest egoism al său comentarii; căci el este cel care, cu multă cumințenie și sub rezerva unui tratament *reciproc*, se învoiește la un compromis. Dacă ar fi fost vorba să stabilim principiul societății, puținul aceasta ar fi putut fi de ajuns, dar, stabilind principiul moralei, el nu mai este suficient. Când citim în *Fundamentul metafizicii moravurilor*, p. 81; R. 67: „Principiul ce acționează întotdeauna după o deviză pe care să poți în orice moment să consimți a o vedea erijată în lege universală este singurul prin care voința nu se poate găsi niciodată în opoziție cu ea însăși", înțelegem prin cuvântul „opoziție" că, dacă o voință ar fi adoptat deviza injustiției și a insensibilității atunci când ar fi avut un rol pasiv, ea și-ar fi revocat hotărârea, *contrazicându-se* pe sine.

După toate aceste explicații, un lucru e clar, și anume că regula primară nu este, în viziunea lui Kant, un imperativ *categoric*, așa cum spune el la nesfârșit, ci unul *ipotetic*, subordonat întotdeauna unei condiții care se subînțelege. Legea care trebuie să-mi fie impusă mie, ca

agent, devine valabilă și pentru mine ca *pacient*, o dată ce a fost ridicată la rang de lege *universală*. Persoana mea este *pacient potențial*, și in această calitate nu poate *consimți*, în mod absolut, la injustiție și la insensibilitate. Dar ca această condiție să nu mai fie îndeplinită, ca eu să nu mă conving, prin încredere în superioritatea mea fizică și morală, că sunt numai agent și niciodată pacient, și ca apoi să aleg o maximă cu aplicabilitate universală.. Ei bine! dacă se admitea că nu există alt fundament al moralei și că acela al lui Kant ar fi singurul, atunci aș fi putut consimți foarte ușor să fac din injustiție și din insensibilitate o deviză generală și să reglez astfel mersul lumii.

„Upon the simple plan
That they should take, who have the power
And they should keep, who can." [1]
Wordsworth

Al doilea defect al principiului primar al moralei kantiene vine să i se adauge celui despre care am vorbit în paragraful precedent. După ce îi lipsește *baza*, el este, în fond, în esență, *ipotetic*, deși Kant afirmă în van contrariul. Principiul se sprijină pe *egoism*. Considerându-l ca formulă, el nu este decât o expresie deghizată, cu sens figurat, folosită pentru a reda regula binecunoscută: „Quod tibi fieri non viș, alteri ne feceris"[2]. Este suficient să repetăm de două ori această regulă, ultima dată suprimând negațiile, pentru a putea corecta viciul de a înțelege datoriile de justețe, și nu și pe cele de caritate. Evident, aceasta este deviza, singura care pot să vreau a fi ascultată de toți (considerând, bineînțeles, cazurile posibile în care aș fi pacient, dar și din egoism). Or, această regulă nu este, până la urmă, decât o formă deturnată care, dacă vreți, constituie premisele unei alte propoziții, în care se arată expresia cea

1. „După această lege simplă,
Să ia cei care au forță
Și să păstreze cei care pot".
2. „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face".

mai simplă și mai pură a conduitei morale, așa cum ne-o prescriu toate sistemele: „Nu ajuta pe nimeni, ci, dimpotrivă, fă rău tuturor, atunci când ai interesul". Acestui egoism și acestei campanii de răutate trebuie să li se opună un campion viguros, care să le fie stăpân; iată problema pe care și-o pune morala. *Heic Rhodus, heic salta!*[1]

La p. 57; R. 60, Kant își imaginează că justifică principiul pe care l-a propus pentru morală, prin procedeul următor: ia diviziunea datoriilor (atât de veche și cu rațiunea ei de a fi în esența moralității), care cuprinde datorii de justiție (numite și datorii perfecte, absolute sau înguste) și datorii de virtute (altfel spus, imperfecte, largi, meritorii sau, mai mult, datorii de caritate), și începe să le deducă din principiul său. Tentativa ia însă o turnură atât de greșită, încât devine un argument puternic contra principiului propus. După Kant, datoriile de justiție ar trebui să rezulte dintr-o deviză al cărei contrariu, erijat în lege universală a naturii, nu ar putea fi nici măcar *conceput* fără o contradicție. Dimpotrivă, datoriile de caritate ar rezulta dintr-o deviză căreia îi putem concepe ușor contrariul, chiar erijat în lege a naturii, fără însă a putea să *vrem* o asemenea lege. L-aș ruga acum pe cititor să se gândească la deviza injustiției, dominația forței substituită celei a dreptului, care este, în realitate, legea însăși ce guvernează natura, nu numai în regnul animal, ci și în rândul oamenilor. La popoarele civilizate s-a încercat, prin organizarea societății, să se pună capăt consecințelor neplăcute, dar, cu prima ocazie când obstacolul este dat la o parte, legea naturii își reintră în drepturi. În rest, ea continuă să domine relațiile între un popor și altul, iar cât privește jargonul, plin de cuvântul „justiție", pe care acestea îl folosesc în relațiile dintre ele, toată lumea știe că nu este decât o problemă de cancelarie, de stil diplomatic. Ceea ce decide este forța, cu toată cruzimea ei. Fără îndoială că o justiție spontană își face loc numai prin astfel de legi. Vrând ca înaintea diviziunii datoriilor să ne dea și niște exemple, Kant citează (p. 53; R. 48) printre datoriile de justiție o pretinsă datorie a agentului față de el însuși, aceea de a

---

1. „Aici este Rhodos, aici trebuie făcut saltul!" (n.tr.)

nu-și pune voit capăt vieții, pentru că păcatele sale ar trece înaintea faptelor bune. Nici nu am putea *concepe* ca această deviză să se erijeze în lege generală a naturii. Or, cum forța publică nu poate interveni aici, eu spun că această deviză, neîntâlnind nici un obstacol, se relevează, de fapt, ca *legea însăși a naturii*. Pentru că este o lege foarte generală aceea că omul recurge la suicid în momentul în care instinctul său înnăscut și atât de puternic, al conservării, este învins de multitudinea relelor; astfel de exemple apar în fiecare zi. Există, însă, fie și un singur gând capabil a-l reține să facă ceea ce frica de moarte, atât de naturală și de puternică, nu a putut face? Un gând mai puternic decât frica? A presupune așa ceva înseamnă a ne hazarda. După cum vedem, moraliștii nu ne pot face încă să cunoaștem net această problemă. În orice caz, argumente de genul acelora pe care Kant le aduce contra suicidului cu această ocazie, p. 53; R. 48 și p. 67; R. 57, nu au eliberat nici măcar pe unul dintre cei pe care moartea îi tentează prin dezgustul vieții. O lege indiscutabilă, reală, care se manifestă zilnic, apare astfel transformată în ceva ce nici nu am putea măcar concepe fără contradicție! Mărturisesc că nu este lipsit de satisfacție gestul meu de a arunca aici o privire asupra părții care urmează din scrierea mea, unde voi expune cum fundamentez eu morala și cum deduc din ea, fără dificultăți, diviziunea datoriilor, în datorii de respect și datorii de afecțiune (sau, mai bine zis, de justiție și de umanitate), grație unui principiu de clasificare luat din natura lucrurilor, și care ne furnizează o linie de demarcație gata trasată. În concluzie, metoda mea de a stabili morala este justificată prin înseși rațiunile cărora Kant li se adresează prin intermediul unor pretenții nefondate, cu scopul de a-și justifica propria morală.

8. Formele derivate din principiul primar al moralei stabilit de Kant

După cum știm, Kant a dat și o a doua formulă principiului primar al moralei, dar aceasta nu mai este una ocolită, o indicație asupra felului în care trebuie căutat principiul, ci pur și simplu o explicație directă.

Pregătirea terenului pentru cele două idei începe de la pagina 63; R. 55, printr-o definiție stranie, ambiguă, sau, mai bine zis, prea puțin loială[1]: *scop* și *mijloace*. Ar fi fost mai simplă o altă definiție: scopul este motivul direct al unui act de voință, iar mijlocul este motivul indirect al acestuia („simplex sigillum veri“)[2]. El ajunge însă, prin definițiile sale uimitoare, până la propoziția: „Omul și orice ființă rațională simplă în general este un *scop* în sine. „Trebuie să fac aici o remarcă simplă, și anume că „a fi un scop în sine“ este un lucru de neconceput, o *contradictio in adjecto*. A fi un scop înseamnă a fi obiectul unei voințe. Nu putem deci să fim un scop, o finalitate decât un raport cu o voință; suntem însuși scopul acesteia, adică urmarea motivului direct. Ideea de finalitate nu are sens decât în această propoziție relativă, și dacă o luăm separat își pierde semnificația. Or, acest caracter relativ exclude, în mod necesar, orice idee de „în sine“. Expresia „scop în sine“ înseamnă tot atât de bine „prieten în sine, dușman în sine, unchi în sine, nord sau est în sine, dedesubt sau deasupra în sine“ etc. Pentru a spune totul până la capăt, ideea de „scop în sine“ ridică aceeași obiecție ca și „datoria absolută“; același tip de gândire, mult mai inconștientă însă, este ascuns atât sub prima, cât și sub a doua noțiune – este vorba despre gândirea teologică. Expresia „valoare absolută“ nu este mai prejos: această valoare ar aparține „scopului în sine“, care este de neconceput. Nici aici nu mă voi întrece în politețuri, trebuind să imprim și pe această idee marca de *contradictio in adjecto*. Orice valoare este o mărime măsurabilă, supusă unui dublu raport: este *relativă* atunci când i se aplică unui obiect și *comparativă* atunci când rezultă dintr-o comparație între acest obiect și un altul. În rest, termenul de „valoare“ nu are nici forță, nici sens. Sunt lucruri prea clare pentru a insista mai mult asupra acestei analize. Dar, dacă definițiile enunțate ofensează logica, iată o propoziție (p. 65; R. 56) care ofensează morala: ființele fără rațiune (fiarele, prin urmare) ar fi *lucruri*, trebuind tratate drept *mijloace* care nu sunt

1. Aici există în text un joc de cuvinte, *geschrobene* și *verschrobene*, pe care traducătorul nu l-a putut reda (n.tr.).
2. „Simplitatea este semnul adevărului“ (n.tr.).

în același timp și scopuri. În acord cu el însuși, autorul spune în *Elementele metafizice ale doctrinei virtuții*, § 16, următoarele: „Omul nu ar putea avea obligații față de nici o altă ființă în afara lui"; iar în § 27: „Cruzimea îndreptată asupra animalelor echivalează cu violarea unei datorii a oamenilor *față de ei înșiși*. Ea trezește în om mila pentru durerile fiarelor, diminuând astfel o predispunere naturală dintre acelea care concură cel mai mult la îndeplinirea datoriei față de alți oameni". Omul trebuie deci să compătimească animalele numai pentru a se antrena. Ne obișnuim astfel ca, „in anima villi", să fim în stare de pasiuni pentru semenii noștri. Iar eu, în acord cu întreaga Asie, care n-a fost încă atinsă de Islam (adică de iudaism), spun că astfel de gânduri sunt odioase și abominabile. Aici se vede încă o dată ceea ce am arătat, și anume că această morală filozofică nu este decât o morală a teologilor bine deghizată, depinzând de *Biblie* în totalitate. Și, cum morala creștină nu se ocupă și de animale (voi reveni asupra acestui punct), ele sunt scoase în afara legii și de către filozofi, devenind „simple lucruri", mijloace bune pentru orice folosință, un nu-știu-ce care se disecă de viu, se vânează, se sacrifică în lupte de tauri ori în curse, biciuit până la moarte de cel care mânuiește o căruță grea care nu se poate mișca din loc. Morala lui Parias, a lui Chandalas și Mlekhas[1], care nu recunoaște esența eternă, prezintă existența, în tot ceea ce este viață, a unei esențe care strălucește în ochii deschiși la lumina soarelui, asemenea unei profunzimi încărcate de revelații. Această morală nu cunoaște, nu poate avea, decât o singură calitate, cea pe care o posedă propriu-zis orice valoare și al cărei caracter este *rațiunea*, singura condiție prin care o ființă poate deveni obiectul respectului moral.

Pe acest drum scabros, „per fas et nefas", Kant ajunge, în fine, la a doua formulă a principiului esențial al eticii sale: „Fă astfel încât să tratezi umanitatea, atât persoana ta, cât și a celorlalți, ca fiind întotdeauna un scop, nu un mijloc". Este o metodă de a face un ocol și a te complica, pentru a spune: „Ai grijă nu doar de tine, ci și de ceilalți", formulă care

1. Termeni din sanscrită: Chandalas erau o castă de unde se alegeau călăii; cei de aici erau de obicei leproși. Mlekhas reprezentau străinii, deci barbarii (n.tr.).

nu este decât o expresie deturnată a propoziției „Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris". Să nu uităm că aceasta nu face altceva decât să furnizeze premisele pentru scopul veritabil și comun al oricărei morale, concluzia „Neminem lade, imo omnes quantum potes, juva". Or, în această propoziție, ca peste tot, adevărul este cu atât mai vizibil cu cât apare gol-goluț. Întreaga utilitate a celei de-a doua formule a lui Kant este că aceasta poate cuprinde în ea, cu bună-credință, însă nu fără efort, pretinsele noastre datorii față de noi înșine.

O altă obiecție ce poate fi adusă formulei este aceea că, în momentul execuției, vinovatul este tratat, pe bună dreptate totuși, ca un simplu mijloc, și nu ca o finalitate. Acesta este, într-adevăr, singurul procedeu prin care legea își poate păstra forța de care are nevoie pentru a produce frică, unicul său scop în astfel de ocazii.

Dacă a doua formulă a lui Kant nu ne ajută deloc să înaintăm în *fundamentarea* moralei, dacă ne este imposibil să vedem încă expresia completă și directă a preceptelor moralei și principiul său suprem, ea are totuși un merit, acela de a ne oferi un „apperçu"[1] demn de un fin moralist, prin care ne învață să recunoaștem egoismul după una dintre cele mai caracteristice trăsături ale sale, asupra căreia merită să insistăm. Egoismul din care avem fiecare o comoară și pe care ne-am imaginat că-l putem ascunde ca pe o parte rușinoasă (pentru că aici este toată politețea noastră) iese în evidență în ciuda tuturor straturilor cu care-l acoperim și se revelează prin graba noastră instinctivă de a căuta, în orice obiect care ni se oferă, un *mijloc* care ne poate duce la anumite *scopuri*; pentru că de scopuri nu ducem lipsă niciodată. Imediat ce ne facem o cunoștință, primul gând, de obicei, este acela de a ne întreba dacă ea ne va putea servi în vreun fel, iar dacă nu poate face *nimic*, atunci, pentru cei mai mulți dintre oameni, ea nu mai înseamnă *nimic*, o dată ce i-au conștientizat inutilitatea. Expresia naturală care se citește în privirea omului este tocmai aerul de a căuta în fiecare dintre semenii săi un instrument, un mijloc prin care să-și atingă scopurile; cât va avea acest instrument de *suferit* în urma folosinței lui de către noi, mai mult,

1. Rezumat. În franceză, cu această ortografie, în textul original (n.tr.).

mai puțin? Iată un gând care ne vine mult după aceea, dacă ne vine. Judecăm gândurile altora după ale noastre, lucru care se observă prin niște indicii: astfel, când cerem o informație, un sfat, ne pierdem orice încredere dacă descoperim fie și cel mai mic *interes* al persoanei respective față de problema noastră. Ne imaginăm imediat că aceasta se servește de noi pentru scopurile sale și că nu ne sfătuiește după cum *simte*, ci după cum *vrea*; poate foarte bine să aibă simțuri dezvoltate și un interes infim, pe noi nu ne mai interesează. Căci puțini își dau seama că o fărâmă de dorință cântărește mai mult decât o litră de știință. Pe de altă parte, când întrebăm „ce trebuie să fac?", sfătuitorul nostru nu va avea în minte decât un lucru, și anume ce ar trebui să facem pentru a-l ajuta pe el în îndeplinirea scopurilor personale. Fără a se mai gândi la ținta noastră, el va răspunde aproape automat, căci voința îi va fi dictat imediat răspunsul, înainte chiar ca întrebarea să fi putut pătrunde până la tribunalul bunului-simț propriu-zis. El caută deci să ne conducă așa cum îi convine mai bine, fără măcar a-și da seama; ba, mai mult, își imaginează că vorbește conform cu ceea ce simte, atunci când de fapt ne spune ceea ce dorește, ajungând până la a minți inconștient de la un capăt la altul. În asemenea grad voința este mai puternică decât inteligența. Vrem să știm dacă un om vorbește după ceea ce știe sau după ceea ce dorește? Nu trebuie să punem bază în conștiința lui, ci să privim mai degrabă la interesele pe care le are. Să luăm alt exemplu: imaginați-vă un om prins la ananghie și urmărit de inamicii săi. El întâlnește un negustor ambulant și îl întreabă dacă știe vreo scurtătură; nu este de mirare că replica acestuia va fi: „Nu vreți să cumpărați nimic de la mine?" Desigur, nu putem spune că se întâmplă *întotdeauna* la fel. Aproape fiecăruia i se întâmplă să ia parte, în mod direct, la fericirea sau nenorocirea altuia și să vadă în celălalt un scop, nu un mijloc, ca să folosim cuvintele lui Kant. A-i trata pe ceilalți ca mijloace și nu ca scopuri este totuși un procedeu mai mult sau mai puțin familiar fiecăruia dintre noi, iar de aici pornesc marile diferențe care se regăsesc, în morală, între diferite caractere. De ce depind aceste fapte? A cunoaște răspunsul înseamnă a ști fundamentul adevărat al eticii, cel pe care-l voi căuta în următoarea parte a lucrării.

În a doua formulă, Kant ne-a semnalat, așadar, egoismul și contrariul său, cu ajutorul trăsăturilor lor cele mai caracteristice. Este unul dintre punctele cele mai strălucitoare ale operei sale, și l-am pus în evidență cu atât mai multă plăcere cu cât, de aici înainte, nu voi mai putea lăsa în picioare mare lucru din fundamentele eticii sale.

Kant i-a dat principiului moralei o a treia și ultimă formulă: *Autonomia voinței*. „Voința oricărei ființe raționale este un legislator universal pentru toate ființele raționale.“ Este, fără îndoială, ceea ce rezultă din prima formulă. Iată însă ce urmează (vezi, pentru lămuriri, p. 71; R. 60): caracterul specific propriu imperativului categoric este ca voința, determinându-se prin datorie, *să renunțe la orice interes.*

Toate principiile morale anterioare sunt ruinate dintr-o lovitură, „căci orice acțiune primește ca principiu un *interes*, care îi este propriu *fie agentului, fie străinului*“ (p. 73; R. 62) (sau *străinului*, observați nuanța). „Dimpotrivă, o voință ce acționează ca legislator universal comandă, în numele *datoriei*, numai acte care n-au nimic de-a face cu interesul.“ Gândiți-vă ce poate să însemne asta: nimic altceva decât un act de voință *fără motiv*, un efect fără cauză. Interesul și motivul sunt doi termeni identici: interesul nu este „quod mea interest“, ceea ce îmi este avantajos? Nu asta pune în mișcare, cu toate ocaziile, voința? Ce este atunci interesul, dacă nu acțiunea motivului asupra voinței? Acolo unde există un *motiv* ce pune în mișcare voința, există și un interes; dacă acesta dispare, voința nu poate acționa, după cum o piatră nu-și poate schimba locul dacă nu este trasă sau împinsă. Sunt lucruri care nu mai trebuie demonstrate unui cititor instruit. Din moment ce nici o acțiune nu poate exista fără un motiv, este clar că orice acțiune presupune un interes. Kant vorbește însă și despre o altă specie de acțiuni, complet nouă, anume cele care se produc fără interes, adică fără motiv. Acestea ar trebui să fie cele inspirate din justiție și din caritate. Pentru a răsturna tot acest eșafodaj monstruos, este de ajuns să le redăm ideilor sensul propriu, pe care îl ascundem insistând asupra cuvântului „interes“. Kant sărbătorește triumful doctrinei autonomiei (p. 74; R. 62) creând o utopie ce poartă numele de Regatul Scopurilor, populat de

esențe raționale pure, *in abstracto*, care vor la nesfârșit, fără însă a voi un obiect anume (fără interes, cu alte cuvinte). Ele vor numai un singur lucru, acela ca voințele să urmeze, toate, aceeași deviză, a autonomiei. „Difficile est satiram non scribere".[1]

Dar în afara acestui mic regat al scopurilor, pe care îl putem lăsa în pace din cauza perfectei sale inocențe, Kant trage și alte concluzii, mult mai grave, din autonomia voinței. Una dintre ele este conceptul de *demnitate umană*, care constă în aceea că legea pe care omul trebuie s-o urmeze ar fi făcută de el însuși, iar raportul dintre om și legea sa este același cu raportul dintre cetățeni și legile lor într-un stat constituțional.

Putem vedea în această teorie numai un ornament al sistemului kantian. Doar că expresia „demnitatea omului"[2], o dată folosită de Kant, a servit drept probă tuturor făcătorilor de morală fără idei și fără țeluri. Cu ajutorul impozanteî „demnități a omului", ei și-au ascuns neputința de a găsi un fundament real sau, cel puțin, plauzibil pentru morală, mizând chiar pe faptul că, văzând că i se atribuie și lui o asemenea demnitate, cititorul ar fi mulțumit. Să examinăm, totuși, conceptul mai amănunțit și să-l raportăm la realitate. Kant (p. 79; R. 66) definește demnitatea ca fiind „o valoare absolută și incomparabilă". Acest mod de exprimare este atât de pompos, încât devine impunător; nu îndrăznește nimeni să se apropie de propoziție pentru a o exprima mai atent. S-ar vedea atunci că nu e decât o hiperbolă seacă și atât, iar înlăuntrul ei se ascunde, ca un vierme, o *contradictio in adjecto*. Orice valoare rezultă din aprecierea unui lucru prin comparație cu altul, deci comportă o relație care determină însăși esența valorii. Stoicii (conf. Diog. Laertios, VII, 106)[3] spuneau foarte bine că valoarea este prețul unui obiect, stabilit de un om competent; ca atunci când se schimbă, de exemplu, o cantitate de grâu pe una de orz, plus un catâr. *O valoare comparabilă, necondiționată, absolută*, cum trebuie să fie demnitatea, apare, ca multe

1. „Este greu să nu scrii satire", Juvenal, I, 30 (n.tr.).
2. Primul care a făcut din „demnitatea umană" punctul central al eticii, în termeni exclusivi, a fost G.W. Block, în *Noul fundament al filozofiei moravurilor*", 1802.
3. P. 105, în ediția lui Tauchnitz (n.tr.)

alte noțiuni din filozofie, drept o simplă îmbinare de cuvinte despre care ar trebui să ne facem o idee, dar pe care nu putem să o concepem, așa cum nu concepem numărul cel mai mare ori spațiul cel mai întins.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Das stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein.“[1]

Așa s-a întâmplat și cu „demnitatea umană“, un cuvânt care a picat tocmai bine. Grație lui, toate moralele care tratează toate felurile de datorii și toate subiectele de cazuistică au găsit pe ce să se stabilească. Acum vor predica în voie de pe acest fundament.

La sfârșitul expunerii sale (p. 124; R. 97), Kant spunea: „Cum poate Rațiunea pură să fie practică prin ea însăși, fără nici un principiu de acțiune ce ar putea fi împrumutat din altă parte? Cu alte cuvinte, cum poate un simplu principiu, aptitudinea tuturor preceptelor de a se erija în legi universale, să se constituie singur în principiu de acțiune și să inspire un interes care poate fi numit moral, fără intervenția vreunui obiect al voinței capabil de a ne inspira un interes oarecare? Altfel spus, cum poate să fie practică o rațiune care este pură? Explicația misterului depășește rațiunea umană și orice încercare de acest fel înseamnă o pierdere de timp și de efort“. Când ni se afirmă existența unui lucru dintre acelea privitor la care nu putem concepe că ar fi adevărat, trebuie să ne așteptăm ca realitatea să ne fie demonstrată prin fapte. Însă imperativul categoric al rațiunii practice *nu trebuie* luat ca un fapt de conștiință, și nici nu trebuie stabilit pe experiență; ni se spune aceasta în mod clar. Suntem avertizați, destul de des, că nu trebuie să-l căutăm nici pe calea antropologiei empirice (Prefața, p. VI; R. 5, respectiv pp. 59-60; R. 52). Pe deasupra, suntem asigurați în mai multe rânduri „că nu ne putem referi la vreun exemplu, nici chiar venind din experiență, pentru a ști dacă există un astfel de imperativ“. La p. 49; R. 45, aflăm că „realitatea imperativului categoric nu este un element pe care ni-l furnizează experiența“. Când punem aceste pasaje unul lângă altul, începem

---

1. „Când lipsesc ideile,
Un cuvânt vine să le țină locul.“ (n.tr.).

să ne întrebăm dacă nu cumva Kant și-a înșelat cititorii. Cu publicul care se ocupă astăzi de filozofie în Germania, astfel de metode ar fi permise, însă pe timpul lui Kant publicul nu era la fel ca acum. De altfel, etica ar fi fost ultimul obiect cu care să se gândească cineva a glumi. Trebuie, așadar, să rămânem la convingerea că un lucru pe care nu-l putem concepe ca fiind posibil și căruia nu-i putem demonstra existența nu poate să ne convingă prin nimic de realitatea lui. Printr-un joc al imaginației, ne putem reprezenta un om al cărui suflet ar fi posedat de acest demon, datoria absolută, care nu vorbește decât în imperative categorice și pretinde a-și controla toate actele, în ciuda pornirilor și dorințelor sale. Dar nimic nu seamănă cu adevărata natură umană, cu ceea ce se întâmplă înlăuntrul nostru. Această teorie nu este, credem noi, decât o mașinărie folosită pentru a înlocui morala teologilor și care își îndeplinește menirea la fel de bine cum un picior de lemn înlocuiește unul adevărat.

Concluzia noastră este deci că morala lui Kant, ca și cele care au precedat-o, nu are nici o bază sigură. Am arătat la început, criticând forma imperativă, că morala nu este decât reluarea pe dos a moralei teologilor, deghizată sub forme abstracte care, în aparență, sunt descoperite *a priori*. Ceea ce ar fi trebuit să facă reușită deghizarea și să aducă, pe deasupra, schimbarea, este iluzia lui Kant conform căreia ideile de *poruncă* și de *lege*, al căror sens vine din morala teologilor, ar fi putut fi stabilite în afara oricărei teologii și fondate pe simpla conștiință *a priori*, pe când eu am arătat că, dimpotrivă, ideile lui Kant nu au nici un sprijin real, plutind pur și simplu în aer. La final, asistăm la căderea măștii sub care s-a ascuns *morala teologică*, atunci când apar *teoria binelui suveran*, *postulatele rațiunii practice* și, în fine, *teologia morală*. Semnele atât de numeroase nu l-au lămurit nici pe el și nici publicul asupra adevăratului raport al lucrurilor. Din contră, toți se bucurau să vadă stabilite, grație moralei, aceste articole de credință (într-un sens cu totul ideal și pentru un scop în întregime practic). Ei luau, cu sinceritate, consecința drept principiu și principiul drept consecință, fără a vedea că pretinsele consecințe erau admise dinainte, cu titlu de principii secrete și disimulate.

Permiteți-mi să termin acest studiu sever, dur și neplăcut chiar și pentru cititori, printr-o comparație mai veselă, mai frivolă, care ne va înveseli: Kant, cu al său talent de a se înșela pe el însuși, mă duce cu gândul la un om care merge la un bal mascat, își petrece seara făcând curte unei frumuseți mascate și crede că a făcut o mare cucerire; la sfârșit, ea își dă jos masca și se lasă recunoscută: este chiar soția lui.

9. Teoria conștiinței la Kant

Pretinsa rațiune practică, cu al său imperativ categoric, este, evident, înrudită de foarte aproape cu *conștiința*, în ciuda diferenței esențiale dintre ele, și anume aceea că imperativul categoric, fiind o poruncă, se pronunță în mod necesar *înaintea* actului, iar conștiința se pronunță numai după aceea. Dacă poate vorbi înainte, o face numai *indirect*, grație reflecției, care îi prezintă amintirea cazurilor anterioare când acte asemănătoare celui în cauză au determinat dezaprobarea conștiinței. Așa îmi explic eu etimologia cuvântului „conștiință": nu este conștient decât faptul autentic[1]. Astfel, la orice om, chiar și la cel mai bun, apar sentimente determinate de cauze exterioare sau de gânduri impure, rele, de joasă speță, care apar cu ocazia unei tulburări interioare. În spiritul acestei morale, omul nostru nu este responsabil de astfel de gânduri, iar conștiința lui nu este încărcată. Situația arată de ce este capabil *omul în general*, însă nu și el. El are motive diferite, care se opun celor enunțate mai sus și care nu au fost prezentate. Dar ceilalți sunt și ei capabili a se manifesta prin acte; ei sunt ca o minoritate fără putere de decizie în sânul unei majorități care deliberează. Învățăm să ne cunoaștem, pe noi și pe ceilalți, numai prin actele noastre și prin experiență. Doar actele apasă asupra conștiinței, însă ele nu sunt problematice, ca gânduri, ci, dimpotrivă, certe *(gewiss)*, imposibil de schimbat; nu sunt simple obiecte ale gândirii, ci obiecte de conștiință *(Gewissen)*. La fel în latină, cuvântul *conscentia* este „conscire sibi, pallescere

1. În germană, *Gewissen* (conștiință) și *gewiss* (cert, sigur) (n.tr.).

culpa"[1], despre care vorbește Horațiu. Este știința pe care o are omul despre ceea ce a făcut. Apoi, conștiința își împrumută întreaga substanță de la experiență, ceea ce îi este imposibil pretinsului imperativ categoric, căci el este pur aprioric. Îndrăznesc totuși să cred că teoria conștiinței a lui Kant va mai arunca încă ceva lumină peste imperativul invenției sale. El expune această teorie mai ales în § 13 al *Elementelor metafizice ale doctrinei virtuții*, pagini pe care, în examinarea ce va urma, voi presupune că cititorul le are deja în fața ochilor.

Interpretarea pe care Kant o dă conștiinței este cu adevărat impunătoare. Cititorul, plin de respect și de teamă, rămâne mut și nu îndrăznește nicicum să facă vreun gest, cu atât mai mult cu cât, dacă aduce vreo obiecție de ordin teoretic, aceasta riscă să fie primită ca un atac condus de pe terenul practicii. Așadar, denunțând inexactitatea teoriei kantiene, riști să treci drept un om lipsit de conștiință. Eu voi uita, însă, pentru atâta lucru, că aici e vorba de teorie, nu de practică, și că am scos din discuție predica morală, iar sarcina mea este de a examina atent bazele ultime ale eticii.

În primul rând, Kant folosește la nesfârșit cuvinte latine, termeni juridici care parcă nu sunt, totuși, dintre cei mai nepotriviți pentru a reda mișcările cele mai secrete ale inimii omenești. Rămâne fidel acestui limbaj și felului de a vorbi specific dreptului, de la un capăt la altul, făcându-ne să credem că în el constă forma esențială a subiectului. Instalează astfel, în forul nostru interior, un tribunal, cu un proces, un judecător, un acuzator, un avocat și o sentință. Dacă astfel de lucru s-ar petrece în noi, așa cum ne face Kant să credem, nu ar mai exista oameni, să nu zic atât de răi, dar atât de stupizi încât să sfideze conștiința. Tot acest aparat supranatural, straniu, desfășurat în conștiința noastră intimă, ar trebui să ne imprime fiecăruia o anumită teroare, o spaimă de natură religioasă, care ar fi de ajuns pentru a ne face să renunțăm, sub amenințarea acestei puteri supranaturale, atât de aproape de noi, atât de vizibilă și de redutabilă, la avantajele pasagere pe care

1. „A sta în fața propriei conștiințe, a păli în fața crimei comise" (n.tr.).

am vrea să le savurăm în ciuda interdicției. Or, realitatea este că, în general, conștiința nu are decât o putere mică, atât de mică, încât popoarele s-au gândit să-i dea ca suport, ba uneori chiar ca înlocuitor, religia. De altfel, dacă ar fi fost conștiința ceea ce afirmă Kant, niciodată nu i-ar fi venit în gând Societății Regale să propună această problematică.

Să privim însă mai în detaliu expunerea lui Kant. El ajunge la acea măreție impunătoare reprezentând actul uman supus judecății sub o formă pe care o anunță ca proprie acelui act și esențială pentru existența lui, dar care nu este deloc astfel. Este adevărat că ni-l putem reprezenta și așa, însă același lucru îl putem face oricărei alte meditații asupra a ceea am făcut într-un fel și am fi putut face altfel, chiar dacă această meditație este străină de ideea morală. Fără a mai vorbi de conștiința evident falsificată, artificială, pe care o determină în noi superstițiile, cum ar fi cea a hindușilor, care își reproșează că au omorât o vacă, sau a evreilor, care își amintesc de pipa fumată acasă, într-o zi de Sabat; o astfel de amintire se poate exprima printr-o acuzație, o pledoarie sau chiar printr-o sentință. Se întâmplă adesea ca, atunci când ne examinăm fără nici o preocupare morală sau cu o preocupare mai degrabă imorală, introspecția să ia forma de mai sus. Să spunem că am răspuns cu bună-credință, dar fără să reflectez, în locul unui prieten; seara ajung să măsor întreaga responsabilitate pe care mi-am asumat-o și cât de puțin lipsea să mă fi aflat într-o mare încurcătură. Aud vocea profetică a înțelepciunii antice: „Pentru cel ce răspunde, Até (nenorocirea) nu e departe". Înlăuntrul meu se prezintă atunci acuzatorul, apoi avocatul, care încearcă să-mi scuze precipitarea prin forța împrejurărilor, prin obligațiile avute, prin ceea ce nu e, de fapt, mare scofală, și prin bunătatea mea, căreia îi face elogiul. Vine, în final, rândul judecătorului, care își pronunță fără milă sentința: „Imensă prostie!", iar eu îmi plec capul.

Restul descrierii lui Kant este, în cea mai mare parte, aidoma aparatului judiciar care îi place atât de mult. Ceea ce spune, chiar la începutul paragrafului, despre conștiință – termeni care, după el, se aplică numai aceștia, este valabil pentru scrupule în general, fie ele și de altă

natură decât conștiința. Despre conștiința unui rentier, atunci când datoriile îi depășesc veniturile, iar fondurile sale se topesc cu încetul, putem auzi, cuvânt cu cuvânt, reflecții ca: „gândul acesta îl urmărește ca o umbră chiar și atunci când crede că a scăpat. Poate să se distreze sau să doarmă oricât, să cheltuiască și să facă risipă, dar tot nu poate împiedica nici gândul să revină din când în când și nici pe el să se trezească atunci când aude vocile acelea formidabile" etc. Descriind aceste forme judiciare ca și cum ar ține de fondul lucrurilor și observându-le de la un capăt la altul, Kant le folosește apoi pentru construcția unui sofism foarte subtil. El adaugă aici o notă foarte încâlcită și conchide că, pentru a evita să ne contrazicem, trebuie să ni-l închipuim pe judecătorul interior din drama judiciară a conștiinței ca fiind complet diferit de noi, o *altă ființă*, care cunoaște inima omului, știe tot, le comandă tuturor și este atotputernic. Iată-l pe autorul nostru conducându-l astfel pe cititor de la conștiință la teama de Dumnezeu, ca de la un principiu la o consecință necesară. În sinea lui, el se încrede în educația de bază a cititorului, care îi facilitează asentimentul, pentru că aceste idei îi sunt nu numai un mediu familiar, ci și a doua natură. O asemenea stare de lucruri ar fi trebuit să-l frapeze pe Kant și să-l avertizeze că trebuie nu doar să *predici* loialitatea, ci și să o *practici*. În ce mă privește, eu neg pur și simplu principiul enunțat dintru început și din care vin toate consecințele. Mai mult, îl denunț ca fiind o înșelătorie. Nu este adevărat că acuzatorul trebuie întotdeauna să fie în dezavantaj dacă acuzatul este același cu judecătorul, cel puțin în fața tribunalului din noi; în exemplul de mai sus, al cauțiunii imprudente, mai putem spune că acuzatul este defavorizat? Ar trebui, pentru a nu ne contrazice, să ne imaginăm, și în cazul acesta, fabula lui Kant și să ne credem cu adevărat desprinși de personajul care pronunță acea sentință, acea izbucnire: „Imensă prostie!". Cine ar putea fi personajul? Un Mercur în carne și oase? Sau o reîncarnare a acelei Mytis despre care vorbește Homer (*Iliada*, XXIII, p. 313 și urm.)? Intrăm deci pe drumul fricii religioase, prin păgânism?

Făcându-ne această expunere scurtă, dar suficientă, în esență, a teologiei sale morale, Kant se ferește, fără îndoială, de a-i atribui vreo

valoare obiectivă, văzând în ea doar o formă necesară subiectului. Nu este însă de ajuns pentru a-l absolvi de arbitrariul de care face uz în această construcție, despre care spune mereu că îi este necesară numai subiectului și pe care o situează pe afirmații fără fundament.

Un lucru e clar: atunci când Kant reprezintă acțiunea conștiinței ca pe o dramă juridică, atunci când observă această formă de la un capăt la altul, ca și cum ar fi însuși fondul lucrurilor, făcând toate acestea cu scopul de a ajunge să obțină de aici niște consecințe, el îi atribuie conștiinței ceea ce nu este nici esențial, nici caracteristic. Forma menționată se aplică ușor în orice ocazie a vieții practice, fiind suscitată adesea de un conflict de motive opuse, a căror forță rațiunea o resimte succesiv. Nu mai contează dacă motivele sunt morale sau egoiste și dacă trebuie deliberat un act ce urmează a fi făcut sau trebuie analizat un act deja înfăptuit. Dacă însă dezbrăcăm teoria de forma ei de dramă juridică, a cărei folosință este facultativă, vedem dispărând și gloria de care ea se înconjura, precum și măreția care ne impunea. Tot ce ne rămâne este faptul că, atunci când ne amintim de actele noastre, resimțim o nemulțumire aparte, a cărei caracteristică este să se atașeze de actul in sine, și nu de consecințele lui, deosebindu-se astfel de nemulțumirea care ne încearcă de obicei când regretăm conduita noastră imprudentă. Așadar, nemulțumirea aceasta nu este determinată de motive *egoiste*, ci, dimpotrivă, ceea ce nu ne convine este că am acționat prea egoist, că ne-am concentrat prea tare asupra propriului interes, prea puțin asupra celui al altora, sau că am avut ca scop, nu din interes, răul celuilalt, răul pentru rău. Da, ceea ce ne supără și ne frământă sunt relele pe care nu le-am *suferit*, dar le-am *cauzat*. Iată, în deplinătatea sa, un fapt pe care nimeni nu poate să-l nege. Cum se învecinează el cu singura bază solidă pe care o poate avea etica? Vom cerceta aceasta mai târziu.

Pe acest fapt primitiv, Kant, ca un abil avocat, a făcut eforturi de a stabili o bază capabilă să primească morala și teologia lui morală, înfrumusețându-l și dându-i alte dimensiuni, mai mari.

10. Teoria kantiană a caracterului inteligibil și a caracterului empiric. Teoria libertății

Pentru a se servi adevărul, ar trebui să îndrept împotriva moralei lui Kant atacuri care nu se opresc la suprafață, precum cele ale predecesorilor mei, ci pătrund până la fund, dând totul peste cap. Dreptatea mă obligă acum să completez tabloul cu marele și răsunătorul merit al lui Kant în ce privește morala, și anume concilierea libertății cu necesitatea. Această teorie se întâlnește prima dată în *Critica rațiunii pure* (pp. 533-554, ed. I; pp. 561-582, ed. a V-a), dar există o explicație mai clară în *Critica rațiunii practice* (pp. 169-179, ed. a IV-a; R. 224-231).

Înlănțuirea strânsă și necesară a actelor de voință a fost arătată mai întâi de Hobbes, apoi de Spinoza, Hume, d'Holbach (în al său *Sistem al naturii*) și, cu mai multă profunzime și un plus de detalii, de către Priestley. Ei au indicat atât de clar acest aspect, încât trebuie să-l situăm printre adevărurile pe deplin demonstrate; doar ignoranții și spiritele primitive mai cred încă într-o libertate a fiecărui act al omului, într-o „liberum arbitrium indifferentiae"[1]. Admițând motivele, de altfel incontestabile, ale predecesorilor săi, Kant a considerat doctrina necesității complete în actele de voință ca fiind în afara discuției și deasupra oricărei îndoieli, lucru vizibil în toate pasajele în care el privește libertatea din punct de vedere al simplei *teorii*. Pe de altă parte, el este sigur că actele noastre sunt însoțite de conștiința agentului, care îi spune că are putere proprie și că el este adevărata sursă a acestor acte. Acesta recunoaște în ele opera personală și, cu certitudine deplină, se consideră ca fiind autorul real al actelor în cauză, declarându-se *responsabil* moral. Or, *responsabilitatea* presupune putere de acțiune la un moment dat, deci, oarecum, libertatea; astfel, conștiința responsabilității o cuprinde în ea și pe cea a libertății. Pentru a rezolva această contradicție, născută

1. „Libertatea indiferenței" (n.tr.).

din chiar fondul lucrurilor, Kant a tras, cu un simț profund, o linie de demarcație între fenomen și lucru în sine. Aici este centrul întregii sale filozofii, iar marele său merit este de a fi găsit astfel cheia problemei.

Dacă luăm în considerare caracterul imuabil, înnăscut, al individului, ale cărui manifestări sunt reglate strict prin legea cauzalității, acționând prin intermediul intelectului și purtând, prin urmare, numele de înlănțuire de motive, atunci acel individ nu este decât un *fenomen*. Dar lucrul în sine, care este fondul fenomenului, se regăsește situat în afara timpului și spațiului, sustrăgându-se oricărei condiții de succesiune și pluralitate: este unic și imuabil. Iată *caracterul inteligibil* al conștiinței sale; prezent în mod egal în toate actele individului și punându-și amprenta pe toate acestea, precum o ștampilă cu mii de urme, el determină *caracterul empiric* al fenomenului care se dezvoltă în timp, în seria de acțiuni. În toate manifestările fenomenului, provocate de diferite motive, se remarcă aceeași constanță pe care o lege a naturii i-o imprimă celui ce o respectă. Așadar, toate actele trebuie să se înlănțuiască într-o serie necesară. Spiritele mari remarcaseră deja de mult această permanență, această stabilitate ireductibilă, care ține de caracterul indestructibil al omului, în timp ce ceilalți își imaginau că pot schimba caracterul omului prin reprezentări înțelepte și prin a-i face morală. Acum, această remarcă se sprijină pe un principiu rațional; este în acord cu experiența, și filozofia o acceptă. Nu mai trebuie deci să roșească în fața înțelepciunii populare care exprimase cu mult timp în urmă un adevăr prin proverbul spaniol „Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja“ („Cel ce intră cu boneta de nou-născut, iese cu giulgiu“). Sau: „Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derama“ („Ce sugi cu laptele se duce cu giulgiul“).

Teoria coexistenței libertății cu necesitatea este, după mine, cea mai mare idee la care a ajuns omul, intrând în profunzimea lucrurilor. Aceasta și cu estetica transcendentală, iată cele mai frumoase diamante de pe coroana glorioasă a lui Kant, care nu se vor stinge niciodată. La drept vorbind, grație stilului său viu și colorat, grație clarității sale în exprimare, Schelling a putut, în *Eseu asupra libertății*, să facă o para-

frază a teoriei lui Kant, mai ușor de sesizat pentru multe spirite. L-aș fi lăudat dacă ar fi avut sinceritatea să spună că ceea ce ne oferea era înțelepciunea lui Kant, și nu a lui proprie, așa cum mai cred, încă, o parte dintre cei ce se ocupă cu filozofia.

Pentru a înțelege mai bine doctrina kantiană și, prin ea însăși, esența libertății în general, este bine să o apropiem de un adevăr universal, a cărui cea mai concisă formulă consider că se află într-una dintre propozițiile favorite ale scolasticilor: „Operari seguitur esse“[1]. Cu alte cuvinte, fiecare lucru acționează în funcție de ceea ce este, în funcție de propria-i constituție, în care se află *potențial* toate manifestările; acestea însă nu se transformă *în act* decât atunci când sunt provocate de cauze exterioare. Prin chiar transformarea în cauză, se relevă constituția. Iată *caracterul empiric*, opus unui alt caracter, mai intim, inaccesibil experienței și care este principiu ultim precedentului: *caracterul inteligibil*, adică esența însăși a lucrurilor. Aici omul nu face excepție în cadrul naturii, având și el un caracter imuabil, propriu individului, caracter ce nu se întâlnește la două persoane. Acesta este *empiric* în ceea ce cunoaștem, iar ca atare nu este decât un fenomen. În esența lui, însă, el este acel *caracter inteligibil*. Toate acțiunile sale, în aranjamentul lor exterior, sunt determinate de motive, și nu ar putea face altfel decât le cere caracterul imuabil al individului: actele tale iau chipul și înfățișarea ta. Pentru un individ, într-un caz anume, nu există decât o singură acțiune posibilă: „Operari seguitur esse“. Libertatea nu este a caracterului empiric, ci numai a celui inteligibil. „Operari“ unui anumit om este, în mod necesar, determinat la interior de motive, iar la exterior, de caracter; fiecare dintre actele sale este un eveniment necesar. Însă libertatea lui se regăsește în „esse“. El ar fi putut *fi* un altul, iar toată vina și toate meritele lui constau în aceea că este ceea ce este. Ceea ce face el rezultă de aici până la cel mai mic detaliu, ca un corolar. Teoria lui Kant ne eliberează de o greșeală capitală, aceea de a considera că necesitatea rezidă în „esse“, iar libertatea, în „operari“. Ea ne ajută să înțelegem că tocmai contrariul este valabil. Astfel, responsabilitatea morală

1. „Acțiunea urmează existenței“ (n.tr.).

a omului ne trimite, în aparență, la faptele lui, însă, în fond, ea ține de existența acestuia. Oricât de riguroasă ar fi necesitatea cu care acele rezultă din motive, în cazul unui anumit caracter, nimeni nu și-a propus vreodată să găsească aici o scuză și să arunce vina asupra motivelor. Căci știe toată lumea că, din punctul de vedere al faptelor în sine și al cauzelor întâmplătoare, adică al realității lucrurilor, dacă actul contrar ar fi fost posibil, atunci el ar fi avut loc, cu condiția ca *omul să fi fost altul*, și nu cel care este. Însă, tocmai pentru că este astfel, el se exprimă prin actul său, iar de acest lucru se simte responsabil. Punctul sensibil al conștiinței se află, așadar, în „esse". Ce este, până la urmă, conștiința? Este cunoașterea din ce în ce mai profundă a noastră de către noi înșine și considerarea conduitei proprii. Conștiința se leagă deci de „esse", în timp ce „operari" nu este decât ocazia reproșurilor pe care le aduce. Or, cum *libertatea* nu este revelată decât prin *responsabilitate*, cele două trebuie să se afle la un loc, adică în „esse". În schimb, „operari" cade sub incidența necesității. Nu învățăm să ne cunoaștem pe noi și pe ceilalți decât prin *experiență*. Nu avem despre caracterul nostru o noțiune *a priori*, ci, dimpotrivă, începem prin a ne face despre el o idee foarte bună. Căci axioma „quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium"[1] este valabilă și în forul nostru interior.

Observație

Oricine poate să recunoască esența unei idei, chiar ascunsă sub diverse, va vedea, ca și mine, că sub această teorie kantiană a celor două caractere, unul empiric și altul inteligibil, se află o idee care se întâlnește și la Platon, dar care aici este abstractizată și clarificată. Necunoscând caracterul ideal al timpului, Platon nu a putut-o expune decât sub forma timpului, adică a unui mit, fără a o separa de metempsihoză. Nimic nu este mai potrivit pentru a pune în lumină identitatea celor două doctrine decât explicația și comentariul mitului platonician, care

1. „Se presupune că orice om este cinstit, până la proba contrară" (n.tr.).

se regăsește atât de clar și concis la Porfiros; aici, potrivirea dintre mit și teoria abstractă a lui Kant nu mai poate fi trecută cu vederea. Dintr-o scriere a lui Porfiros, astăzi pierdută, ne-a parvenit un pasaj despre mitul în cauză (care se regăsește în a doua jumătate a Cărții a X-a a *Republicii* lui Platon), unde dăm peste un comentariu precis și la obiect. Stobeu l-a păstrat în întregime; pasajul merită cu prisosință să fie citit. Cu titlu de eșantion, voi cita paragraful 39, care este foarte scurt. Cititorul interesat va fi astfel îndemnat să-l citească pe Stobeu și să vadă cum mitul lui Platon poate fi considerat ca o alegorie prin care se arată gândirea profundă pe care Kant trebuie să o expună în toată puritatea ei abstractă, cu ajutorul teoriei caracterului inteligibil și al empiricului. Cu multe secole în urmă, Platon se ridicase deci la nivelul acestei idei, care ar putea chiar fi mai veche dacă îl credem pe Porfiros, care spune că filozoful grec a împrumutat-o de la egipteni. Ea se regăsește, de altfel, împreună cu teoria metempsihozei, în brahmanism, care se pare că este sursa de înțelepciune a preoților egipteni. Iată, așadar, § 39, din care voi rezuma aici ceea ce mi se pare a fi gândit Platon: înainte de a cobori în corpuri și a intra în diferite vieți, sufletele au libertatea de a alege o anumită experiență, pentru a o desăvârși conformându-se unui anumit mod de viață într-un corp potrivit (căci un suflet poate alege să trăiască și intr-un leu, tot atât de bine ca și într-un om). O dată sufletul coborât într-o viață oarecare, libertatea este pusă în lanțuri. Descinse în corpuri și devenite, din suflete independente, suflete de ființe vii, acestea se bucură de genul de libertate propriu naturii ființei vii. Unele au o libertate plină de idei și mobilă în diferite sensuri, cum ar fi sufletele din om, iar altele au una puțin mobilă și orientată într-o singură direcție, ca în cazul sufletelor din aproape toate animalele. Libertatea depinde de organizarea ființei, ea se mișcă prin ea însăși, dar se conduce după dorințele care se nasc din această organizare.

11. Morala lui Fichte ca oglindă ce exagerează defectele moralei lui Kant

În anatomie și în zoologie sunt multe lucruri pe care studentul nu le vede prea clar examinând subiectele pe viu, ci observându-le în gravuri, unde detaliile sunt puțin exagerate. La fel și aici, dacă, după critica din paragrafele precedente, vreun cititor nu este încă lămurit pe deplin asupra neantului bazelor kantiene ale moralei, eu îi voi oferi ca ajutor *Doctrina moravurilor redusă în sistem* de Fichte.

În vechiul teatru german de păpuși, de lângă împărat sau erou, oricare ar fi fost el, nu lipsea niciodată Hanwurst[1], care repeta orice cuvânt sau gest al eroului în maniera lui, exagerând. Același rol îl joacă și cel care se ține în umbra marelui Kant, adică autorul doctrinei științei *(Wissenschaftslehre)* sau, mai bine zis, al absenței științei *(Wissenschaftsleere)*. Acest personaj realizase în Germania ceva foarte natural și demn de aprobare: planul de a uimi lumea printr-o mistificare filozofică, pentru a asigura astfel bunăstarea sa și alor săi. A reușit mai ales datorită procedeului de a-l întrece mereu pe Kant, de a fi un fel de superlativ în carne și oase al acestuia și de a ajunge să fabrice o caricatură a filozofiei kantiene, prin îngroșarea tuturor trăsăturilor sale; același lucru l-a făcut și cu morala. În *Doctrina moravurilor redusă în sistem*, vedem imperativul categoric atingând proporțiile unui imperativ despotic. Obligația morală absolută, rațiunea făcătoare de legi și porunca datoriei s-au ridicat la rangul unui *destin moral*, al unei necesități insondabile, care cere ca umanitatea să acționeze riguros după anumite precepte (pp. 308-309). Judecând prin acest aparat moral, nimic nu ar fi mai important; pentru ce, nimeni nu poate ști. Tot ce se vede este că, dacă albinele simt nevoia de a se asocia pentru a construi fagurii și stupul, atunci și oamenii trebuie să aibă vreo pretinsă nevoie de a se asocia

1. Mot à mot: Ion Cârnat (n.tr.).

pentru a juca o imensă comedie, de natură strict morală, care îmbrățișează universul, în care noi nu suntem decât niște marionete. Singura diferență, însă foarte gravă, este că stupul sfârșește printr-o reușită, în timp ce comedia morală a universului se termină într-o comedie extrem de imorală. Caracterul imperativ al moralei lui Kant, legea morală și datoria absolută sunt, așadar, duse până la extremă și dau un sistem de *fatalism moral* care, dezvoltat, devine comic.[1]

În etica lui Kant surprindem urme ale unei pedanterii de moralist. La Fichte, însă, toate trăsăturile ridicole ale pedantului moralist sunt prezente – bogat material pentru un stilist! Ca exemplu, citiți pp. 407-409, unde este rezolvat acel caz celebru de conștiință în care dintre doi oameni unul trebuie să se sacrifice. Defectele lui Kant sunt aduse la superlativ: p. 199: „Nu este nimic moral în a acționa din simpatie, din milă. Aceste acte în sine sunt îndreptate împotriva moralei"; p. 402: „Ceea ce trebuie să ne determine a fi serviabili nu este o bunătate necugetată a sufletului, ci gândul clar la scopul ce trebuie atins, rațiunea, care devine, pe cât posibil, cauză a tot și a toate". De altfel, grosolănia filozofiei lui Fichte străbate întreaga pedanterie, sare în ochi, așa cum

1. Drept probă, voi cita doar câteva pasaje. P. 196: „Motivul moral este absolut, el comandă pur și simplu, fără intervenția vreunei finalități diferite de el însuși." P. 232: „Conform legii morale, ființa empirică, trăind în timp, are datoria de a deveni o expresie exactă a eului primitiv." P. 308: „Omul nu este decât mijlocul de propagare a legii morale." P. 342: „Nu sunt decât un instrument, o simplă unealtă, pentru legea morală, deci în mod necesar nu sunt o finalitate." P. 343: „Orice individ este o finalitate în calitatea lui de mijloc al existenței sale. El există numai pentru scopul său, iar dacă scopul nu este atins, individul nu are nici o altă nevoie să existe". P. 347: „Sunt un instrument al legii morale în lumea simțurilor!" P. 360: „Rațiunea este cea care comandă să ne hrănim corpurile, să le menținem sănătoase, bineînțeles, cu un singur sens și un singur scop: acela de a face din ele un *instrument puternic* pentru realizarea rațiunii luată ca finalitate." P. 376: „Orice corp uman este un instrument pentru realizarea scopului care este rațiunea. De aceea, trebuie să-mi aleg ca scop un stadiu în care toate aceste instrumente au cea mai mare libertate. Acesta este motivul pentru care trebuie să am grijă de toți." Iată felul său de a privi caritatea. P. 377: „Dacă pot, trebuie să mă ocup de mine, dar numai în calitatea mea de *instrument al legii morale.*" P. 388: „Când un om este persecutat, a-l apăra este o datorie absolută, chiar dacă ne primejduim viața. Atunci când o viață de om e în pericol, nimeni nu are dreptul de a se gândi la propria siguranță." P. 420: „În domeniul legii morale, nu pot privi oamenii, tovarășii mei, decât sub un singur aspect: ca instrumente ale rațiunii."

puteam să ne așteptăm de la un om care i-a învățat prea mult pe ceilalți pentru a avea timp să învețe el însuși. Cu un aer grav, el lansează libertatea indiferenței și o așază pe argumentele cele mai vulgare (pp. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). Când un om încă nu s-a convins că motivul care, ce-i drept, acționează prin intermediul conștiinței pe care o avem despre el, este o cauză ca toate celelalte, determinând în mod necesar un efect, și că acțiunile omului se succed după un determinism riguros, acel om este un filozof necizelat, care nu posedă nici măcar calitățile necesare. Ideea înlănțuirii, a îngrădirii acțiunilor umane, este linia de demarcație ce separă mințile filozofilor de restul. Raportat la acest criteriu, Fichte demonstrează că face parte din restul. Este adevărat că, urmându-l pe Kant (p. 303), el spune lucruri care se contrazic. Ca pasajele de mai sus, acestea nu înseamnă decât că nu avea nici un crez fundamental solid, fiind un om care nu privea căutarea adevărului ca pe o afacere serioasă. La ce i-ar fi servit asemenea crezuri în ceea ce și-a propus? Nimic mai rizibil decât să vezi înălțată în slăvi logica severă a acestui om, când ceea ce e luat drept logică nu reprezintă decât tonul unui pedant care își demonstrează amplu trivialitățile.

Dacă vrem să vedem sistemul de fatalism moral al lui Fichte dezvoltat în maniera cea mai perfectă, trebuie să analizăm ultima sa lucrare, *Doctrina științei determinată în contururile ei esențiale*, Berlin, 1802. Scrierea are avantajul de a nu depăși 46 de pagini și de a conține totuși întreaga lui filozofie „in nuce“[1]. Ea trebuie recomandată tuturor celor care fac prea mult caz de timpul lor, pentru a-i scuti de lectura altor producții mai considerabile ale personajului, în care se regăsesc lungimile plicticoase ale lui Christian Wolff și în care simțim dorința de a-i da cititorului iluzii, nu lecții. În această mică lucrare putem deci citi: „Singura rațiune de a fi a unei intuiții a lumii sensibile este că, într-o astfel de lume, eul ar deveni vizibil pentru sine însuși, în calitatea sa de subiect al datoriei absolute.“ La p. 33, aflăm „că era moralmente necesar ca necesitatea morală să fie vizibilă“, iar la p. 36, „că trebuie să pot

1. „Concentrată în nucleu" (n.tr.).

vedea obiectul datoriei mele". Aici ar fi trebuit să ducă forma imperativă a moralei lui Kant, cu datoria ei fără probe, pe care o obținuse ca pe un punct de oprire foarte comod.

Nimic din toate acestea nu îl privează pe Fichte de meritul său, care a fost, la momentul apariției filozofiei lui Kant, acea capodoperă tardivă a gândirii umane în profunzimea ei, și anume faptul de a fi eclipsat, ba, mai mult, de a fi îngropat filozofia kantiană chiar în țara sa, cu lăudăroșenii și superlative, cu extravaganțe, cu prostie ascunsă sub masca numită înțelepciune adâncă și care este sufletul *Fundamentelor teoriei complete a științei*. El a dat astfel de știre lumii, cu probe incontestabile, ce înseamnă competența publicului de filozofie german, pe care l-a pus să joace rolul unui copil căruia i se ia din mână o bijuterie prețioasă pentru a i se oferi, în schimb, o jucărioară obișnuită. Astfel și-a cucerit el gloria, o glorie care trăiește și azi pe datorie. Continuăm să vedem numele lui Fichte citat fără încetare lângă cel al lui Kant, ca și cum ar fi inseparabile (Hercule și maimuța lui!), asta când Fichte nu apare deasupra[1]. Exemplul lui a făcut să apară toate personajele inspirate de același spirit și pe care succesul le-a încoronat asemenea, succesorii săi în arta de a înșela cum se cuvine publicul german. Toată lumea îi cunoaște, și nu este locul aici să mă întind, cu atât mai mult cu cât opiniile respective sunt amplu extinse și discutate de profesorii de filozofie, ca și cum ar avea de-a face cu filozofi adevărați! Lui Fichte trebuie deci să-i mulțumim dacă există azi documente luminoase, pregătite pentru ziua procesului în fața tribunalului posterității, acea curte supremă a judecăților contemporane, care, din cele mai vechi timpuri, a trebuit să facă pentru meritul veritabil ceea ce Judecata de apoi va face pentru sfinți.

---

1. Iată, în sprijinul afirmației mele, un pasaj dintr-o carte recentă. Feuerbach, un hegelian, a mers în cartea „P. Bayle. Contribuție la istoria filozofiei", 1838, p. 80, până la a spune: „Mai sublime decât ideile lui Kant sunt cele ale lui Fichte, exprimate în a sa doctrină a moravurilor și, pe alocuri, în alte lucrări. Creștinismul nu are nimic atât de sublim încât să poată fi pus lângă ideile lui Fichte".

CAPITOLUL III

FUNDAMENTAREA MORALEI

12. Datele problemei

Fundamentul pe care Kant a stabilit morala și care de șaizeci de ani trecea drept foarte solid se năruie acum sub ochii noștri, căzând în groapa adâncă a greșelilor filozofice, care nu va fi, poate, niciodată umplută. El se reduce, după cum vom vedea, la o simplă deghizare a moralei teologice. Tentativele anterioare de a fundamenta morala au avut darul de a ne satisface și mai puțin. Am mai spus că acesta este un aspect pe care-l consider admis de toată lumea. Nu sunt, în general, decât afirmații fără acoperire, plutind în aer, așa cum s-a văzut chiar la Kant, subtilități artificiale cerând distincțiile cele mai fine, sprijinindu-se pe noțiunile cele mai abstracte; sunt combinații penibile, reguli pentru cercetătorii fenomenului, propoziții care-și țin echilibrul în vârful unui ac, precepte cățărate pe catalige de la înălțimea cărora nu se mai vede tumultul vieții adevărate. Toate acestea sunt excelente pentru a face să răsune pereții unei săli și a pune spiritul la treabă. Însă nu de aici poate veni vocea, foarte frumoasă, de altfel, care se face auzită în fiecare dintre noi, îndemnându-ne să fim cinstiți și buni. Nu se pot ține astfel în frâu pornirile noastre atât de puternice spre nedreptate și duritate, și nici nu se poate insufla o forță legitimă reproșurilor conștiinței. Căci a le justifica prin faptul că preceptele subtile au fost încălcate înseamnă a dori să le ridiculizezi. Pentru cel ce tratează lucrurile serios, aceste combinații artificiale de concepte nu pot conține adevăratul principiu care ne împinge să fim drepți și miloși. Un astfel de principiu cere mai degrabă foarte puțină meditație, încă și mai puțină abstractizare și combinație. Independent de cultura intelectuală, el trebuie să fie accesibil tuturor, chiar celor mai simpli dintre oameni, revelându-se la prima intuiție și

fiindu-ne impus direct de realitatea lucrurilor. Atâta timp cât etica nu ne poate oferi o asemenea bază, n-are decât să facă paradă în sălile publice, căci viața adevărată nici nu se sinchisește. Le datorez deci moraliștilor un sfat paradoxal: începeți, vă rog, prin a studia puțin viața.

13. Examen sceptic

Când ne gândim la cei două mii de ani și mai bine consumați în eforturi inutile, menite a stabili morala pe o bază sigură, putem să ne închipuim că nu există nici un fel de morală independentă de instituțiile umane și că aceasta ar fi, practic, o construcție artificială de la un capăt la altul, o invenție destinată să țină mai bine în frâu rasa egoistă și rea a oamenilor, o născocire care, fără sprijinul religiilor pozitive, s-ar prăbuși din lipsa unui crez care s-o anime și a unui fundament natural care s-o susțină. Justiția și poliția nu sunt de ajuns pentru sarcina pe care o au de îndeplinit, căci există greșeli prea dificil de descoperit ori prea periculos de pedepsit, unde protecția oficială este neputincioasă. De altfel, legea civilă nu poate face mai mult decât să impună justiția; cât privește caritatea și binefacerea, acestea nu pot fi impuse, căci atunci ar vrea fiecare să joace numai rolul pasiv, și niciodată pe cel activ. De unde ideea că morala s-ar sprijini doar pe religie, ambele având scopul de a duce la bun sfârșit opera căreia nu-i este suficient nici statutul fundamental al statului, nici legislația. O morală naturală, fundamentată pe natura lucrurilor ori a omului și nimic mai mult, nu ar mai fi posibilă de aici încolo. Astfel s-ar explica inutilitatea tentativelor făcute de filozofi pentru a-i găsi o bază. Această opinie nu este lipsită de adevăr, fiind susținută încă din timpul pyrrhonienilor: „Nimic nu este bun sau rău prin natura sa, ci această distincție este stabilită de părerile oamenilor“, spune Timon (*Sext. Empir. adv. Mat*, XI, 140). Printre moderni, multe spirite au adoptat acest punct de vedere. El merită examinat cu grijă, deși ar fi mai ușor să ne debarasăm de el, aruncând o privire de inchizitor asupra conștiinței celor în care s-a putut naște un asemenea gând.

A crede că orice acțiune legitimă și legală este morală în principiul ei înseamnă a cădea într-o greșeală mare, de om tânăr și nepriceput. Dar între justiția exterioară a oamenilor și veritabila legalitate există de obicei același raport ca între formulele de politețe și adevărata iubire a aproapelui (această victorie evidentă împotriva egoismului). Cât privește sentimentele de echitate de care se face atâta caz și pe care nu vrem ca îndoiala sau superba indignare, întotdeauna trează și gata să izbucnească la cea mai mică aparență de suspiciune, să le poată atinge, numai novicii și oamenii simpli se pot păcăli și vedea în ele amprenta unui suflet ori a unei conștiințe delicate. Cinstea de care oamenii fac uz în relațiile cotidiene și pe care o adoptă ca principiu, ca piatră de temelie a vieții lor, are drept cauză principală o dublă constrângere: mai întâi, legile care îi asigură fiecăruia protecția din partea statului, iar apoi nevoia evidentă a fiecăruia de a-și face un bun renume din onoare, în sensul monden, fără care nu și-ar putea croi drumul în viață. Într-adevăr, nu facem niciodată un demers care să nu fie observat de opinia publică. Aceasta are sarcina permanentă ca, severă și nemiloasă, să nu ierte nici un pas greșit, păstrându-i ranchiună vinovatului până la moarte. Ea judecă cu înțelepciune după principiul „Operari seguitur esse", convinsă fiind că un caracter este imuabil și că, dacă un om a acționat o dată într-un anumit fel, nu poate să nu recidiveze în circumstanțe asemănătoare. Aceștia sunt deci cei doi gardieni care veghează asupra cinstei publice. Ca să vorbim pe șleau, o dată dispăruți gardienii noștri, nu am mai fi decât niște oameni fără căpătâi, mai ales față de binele celorlalți. Căci proprietatea este, pentru viața omului, punctul central și pivotul esențial al oricărei acțiuni sau dorințe. Cât privește motivele pur morale de a fi cinstit, presupunând că ele nu ar fi absente, acestea nu ajung să se aplice problemelor de prioritate civilă decât după un lung ocoliș. Se aplică, mai întâi, direct problemelor de drept natural, și nu au de-a face cu dreptul pozitiv decât indirect. Dreptul natural se raportează numai la prioritatea dobândită prin munca proprietarului, care nu poate fi atacată fără a-i aduce acestuia prejudicii, fără a-l despuia.

Despre dreptul primului ocupant pot spune că-l resping în mod absolut. Nu este însă aici locul potrivit pentru a-l combate[1]. Fără îndoială că proprietatea fondată pe dreptul pozitiv se poate sprijini în ultimă instanță pe dreptul natural de proprietate, chiar dacă pentru a ajunge aici trebuie să treacă prin mulți intermediari. Ce distanță există, cel mai adesea, între bunurile garantate de stat și această sursă primară, dreptul primar de proprietate! Raportul este de obicei foarte dificil, uneori imposibil de demonstrat: bunurile noastre vin din moșteniri, din căsătorie, dintr-un câștig la loterie, pe orice altă cale decât prin sudoarea frunții. Le datorăm unor idei juste, unei inspirații, unor speculații, uneori unor năzăriri absurde, dar favorizate de întâmplare, pe care „Deus Eventus" le-a recompensat, le-a glorificat. Rareori sunt rezultatul unei munci, ale unei griji veritabile, și chiar și atunci este vorba adesea despre o muncă a spiritului, cum ar fi cea de avocat, de medic, de funcționar, de profesor, de muncă pe care un tip vulgar, grosolan, nu dă nici doi bani. E nevoie de inteligențe foarte cultivate pentru a recunoaște într-o astfel de proprietate dreptul moral și a-l respecta în virtutea tuturor rațiunilor morale. Astfel, nimeni nu vede în bunurile altuia decât posesiuni garantate numai prin dreptul pozitiv; aceasta cu excepția proprietarului. Dacă ceilalți găsesc mijlocul de a-și despuia aproapele, fie utilizând legile, fie evitându-le, ei nu vor avea nici o ezitare: de haram au venit, de haram se duc; iar pretențiile lor li se vor părea tot atât de fondate ca și cele ale primului proprietar. Privind lucrurile din această perspectivă, ei trebuie că-și imaginează că instituția societății nu a făcut decât să înlocuiască legea celui mai puternic cu legea celui mai abil. Se întâmplă totuși, uneori, ca cel bogat să fie un om pe deplin atașat justiției, supus din toată inima unei reguli și decis să mențină un precept căruia îi datorează tot binele și avantajele ce decurg din el. „Suum cuique"[2]. El îi rămâne fidel, respectându-l cu strictețe. Întâlnim exemple de ascultare a legii bunei-credințe și a sincerității combinate cu respectul

1. Vezi „Lumea ca voință și reprezentare", vol. I, 62, p. 396; vol. II, cap. XLVII, p. 682.
2. „Fiecăruia ce i se cuvine" (n.tr.).

pios față de acestea. Singurul motiv este că sinceritatea și buna-credință sunt principiile oricărui tip de comerț liber între oameni, ale ordinii și siguranței proprietăților. De aceea, ne este avantajos să le punem la loc de cinste, să le păstrăm, chiar cu prețul câtorva sacrificii. Când ai un pământ bun, nu eziți să faci pentru el câteva cheltuieli. Loialitatea aceasta deosebită nu se poate întâlni decât la oamenii care trăiesc fără probleme sau care, cel puțin, au o meserie bună. Ea există mai ales la negustori, căci ei văd cel mai clar că siguranța schimburilor nu există fără încredere mutuală; de aici și cinstea comerciantului, lucru atât de deosebit. Săracul, care, grație distribuției inegale a bunurilor, se vede condamnat la lipsuri și la muncă grea, în timp ce alții trăiesc, sub ochii lui, în abundență și delăsare, nu va recunoaște prea ușor că o astfel de inegalitate are drept cauză inegalitatea meritelor reflectată în câștigurile dobândite cinstit. Or, dacă nu este de acord asupra acestui punct, de unde își va lua el rațiunile pur morale, care îl opresc să pună mâna pe bunul superfluu al celuilalt? Cel mai adesea îl oprește legea. Deci, dacă se ivește într-o zi o ocazie rară, care îi permite ca dintr-o singură lovitură să se ridice, fără amenințarea legilor, de sub greutatea apăsătoare a mizeriei, cu atât mai apăsătoare, mai zdrobitoare pentru cel care are în fața ochilor bogățiile celuilalt, și să intre în posesia bunurilor atât de invidiate, care este puterea ce îl va reține? O religie cu dogmele ei? Se întâmplă foarte rar ca o asemenea forță să vină din credință. O rațiune pur morală, o rațiune a cinstei? Poate, în câteva cazuri; însă cel mai adesea va fi grija, atât de specifică omului, chiar și unui spirit mărunt, grija pentru reputația lui, pentru onoarea lui mondenă. Există pericolul atât de vizibil ca, pentru o singură greșeală, să fii alungat pentru totdeauna din marea lojă masonică a oamenilor cinstiți, a celor care ascultă de legea onoarei și care, pe toată suprafața Pământului, și-au împărțit bunurile și le posedă cinstit. Te poți afla în situația ca, pentru o singură acțiune necinstită, să fii tratat de către societate, toată viața, ca un paria în care nu se încrede nimeni, de care fug toți, căruia i se va spune mereu „un șnapan care a furat!“ sau „cine a furat o dată va mai fura și altă dată“.

Astfel arată gardienii care veghează asupra echității noastre exterioare, și oricine a trăit cu ochii deschiși va depune mărturie că numai lor le datorăm aproape tot ce este cinstit în relațiile dintre oameni și că nu puțini sunt cei care întrețin speranța de a scăpa chiar și de această supraveghere, pentru a se ajunge la momentul în care cinstea și loialitatea vor trece drept un pavilion la adăpostul căruia pirateria va fi chiar mai sigură. Nu trebuie deci să ne lăsăm cuprinși prea tare de un zel sfânt dacă vreun moralist pune din întâmplare problema, întrebând: Ce este loialitatea? Ce este cinstea? N-ar fi cumva un pur convenționalism? Și dacă, urmându-și ideea, pune și restul moralei pe seama unor cauze îndepărtate, deturnate, însă, una peste alta, egoiste, așa cum au făcut, cu multă forță, d'Holbach, Helvetius, d'Alembert și alții. Pentru majoritatea actelor de justiție, această explicație este adevărată, justă, după cum am arătat și mai înainte. Ea se aplică, fără îndoială, și multor acte de caritate, al căror principiu este adesea ostentația, credința într-o recompensă viitoare, care va fi echivalentul la pătrat, dacă nu la cub, al sacrificiului, pentru a nu mai vorbi de alte motive, și mai egoiste. Nu este mai puțin adevărat că omul acționează și din milă dezinteresată ori din echitate spontană. Dacă este nevoie de exemple, le voi da, însă nu din domeniul conștiinței, ci numai din al experienței: există cazuri singulare, dar de necontestat, în care, deși nu există nici un pericol de a fi bănuit, descoperit sau supus rigorilor legii, săracul îi dă bogătașului ceea ce-i aparținea de fapt. Un obiect a fost pierdut și apoi găsit, datorită unui terț, care l-a remis individului înainte de a muri. Astfel, obiectul îi este restituit proprietarului. Un trecător străin îi încredințează, în secret, un pachet unui om sărac, care îl păstrează și apoi îl înapoiază. Astfel de fapte sunt vizibile, nu ne putem îndoi de ele, dar surpriza, emoția, respectul pe care le încercăm auzind despre ele dovedesc suficient de clar că trebuie să le includem la capitolul „excepții rarități". Da, există oameni cinstiți; există și trifoi cu patru foi. Hamlet nu vorbește însă în hiperbole când spune: „To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand"[1]. Se va obiecta că acțiunile amintite sunt inspirate,

1. „Asa cum merge lumea, a fi cinstit înseamnă a fi un om ales între alti zece mii."

la urma urmelor, de anumite dogme religioase, adică de ideea unei pedepse și a recompensei ce va urma, pe lumea cealaltă. Putem dovedi, însă, că există și cazuri în care gestul nu are nici o legătură cu vreo credință religioasă. Faptul nu este rar în sine, ci rar este doar ca opinia publică să îl recunoască.

Pentru a scăpa de această *stare de spirit sceptică*, ne refugiem, mai întâi, în *conștiință*. Dar, chiar și aceasta, își are ea oare originile în natură? Deja îndoiala își face loc. Este sigur, cel puțin, că există și o „conscientia spuria“[1], pe care adesea o luăm drept cea mai adevărată. Regretul, durerea pentru un act trecut nu constituie, în fond, decât teama de consecințe a multora. Nu sunt puțini cei care au încălcat precepte stranii, demne de tot disprețul, în fond, și simt în ei un nu-știu-ce care îi face să sufere, le adresează reproșuri, în fine, joacă rolul conștiinței. Exemplu: evreul bigot (specie deloc rară), care are o piatră pe inimă pentru că sâmbătă seara a *fumat* în casa lui o pipă, deși a doua carte a lui Moise spune, în cap. XXXV, 3: „Nu trebuie să aprinzi focul în ziua Sabatului, în nici una din casele tale.“ Nu de puține ori, un ofițer, un gentilom a auzit reproșuri interioare pentru că în câteva rânduri nu a respectat litera acelui Cod al nebunilor purtând numele de Cod al Onoarei. Ele pot merge până la a-l determina pe un om de această condiție să-și zboare creierii pentru că se află în imposibilitatea de a-și ține cuvântul dat ori de a respecta ceea ce Codul în chestiune prescrie în cazul certurilor. (Am văzut exemple de ambele categorii.) Același om își va încălca, fără remușcări, cuvântul în fiecare zi, cu singura condiție ca tabuul „cuvânt de onoare“ să nu fi fost pronunțat. În general, o inconsecvență, o imprudență oarecare, o acțiune contrară intențiilor, principiilor sau convingerilor noastre, o indiscreție, o stângăcie, o grosolănie, ne lasă o amintire care ne macină, un cui înfipt în inimă. Mulți s-ar mira dacă ar putea vedea din ce elemente se compune această conștiință, despre care și-au făcut o idee atât de pompoasă: circa 1/5 din teama de semeni, 1/5 din teama religioasă, 1/5 din prejudecăți, 1/5

1. „Conștiință bastardă.“

din vanitate și 1/5 din obiceiuri. Deci, nu valorează mai mult decât ce spune englezul: „I cannot afford to keep a conscience" („Nu-mi pot permite să întrețin o conștiință"). Indiferent de confesiune, persoanele religioase văd adesea în cuvântul „conștiință" numai dogmele și preceptele acestora. Așa trebuie înțelese cuvintele *intoleranță, conștiință impusă, libertate de conștiință*. Așa le gândeau scolasticii și cazuiștii medievali și moderni. *Conștiința omului* era ceea ce cunoștea acesta din preceptele Bisericii, plus principiile conform cărora trebuie să crezi în unele și să le observi pe celelalte. Existau, în consecință, diverse stadii ale conștiinței: îndoială, opinie, eroare etc., care se remediau cu ajutorul unui duhovnic. Vrem să știm cum obiectul noțiunii de conștiință îi conferă acesteia, ca și altor noțiuni, o constanță minimă, cum variază de la un spirit la altul și cum pare ea la scriitori ca șovăitoare și nesigură? Vom afla dintr-un tablou schematic realizat de Städlin în *Istoria teoriilor despre conștiință*. Pentru că nimic din toate acestea nu are darul de a ne da încredere în realitățile noțiunii, s-a născut întrebarea dacă există, într-adevăr, o facultate aparte, înnăscută, care să fie conștiința. Expunând teoria libertății, am spus deja pe scurt, la § 10, care este ideea mea despre conștiință, și voi reveni asupra ei pe parcurs.

Dificultățile și îndoielile nu ne autorizează însă să negăm existența veritabilei imoralități, ci ne învață doar să nu mai contăm excesiv pe instinctele morale ale omului și nici pe baza pe care etica și-o poate regăsi în natură. Spectacolul corupției morale a lumii ne arată foarte clar că instinctele bune nu pot avea aproape nici o forță, din moment ce (și aici este rațiunea principală) de multe ori ele nu acționează atunci când motivele opuse nu au prea multă energie! La drept vorbind, trăsăturile particulare ce deosebesc între ele diferitele caractere au aici importanța lor. La mărturia despre corupția moravurilor se mai adaugă și faptul că această corupție nu se poate manifesta fără obstacole și îngrădiri cauzate de legi, de necesitatea fiecăruia de a rămâne onorabil și chiar de simpla politețe. În fine, să mai spunem și că aceia care educă și cresc copiii își imaginează că le vor inocula moralitatea prezentându-le cinstea și virtutea ca fiind regulile înseși după care se conduce lumea. Mai târziu, când experiența le dă o lecție complet diferită,

suportată adesea pe pielea lor, ei descoperă că profesorii au fost primii care i-au înșelat, iar o asemenea descoperire poate aduce mai multe prejudicii moralității decât le-ar fi adus franchețea și loialitatea despre care li s-a dat un prim exemplu, spunându-li-se: „Lumea este plină de răutăți, oamenii nu sunt deloc ceea ce ar trebui să fie, dar asta să nu te inducă în eroare, iar tu să devii mai bun!". Astfel se înrăutățește imaginea pe care trebuie să ne-o facem despre imoralitatea reală în care trăiește specia omenească. Statul, această capodoperă de egoism, bineînțeles, rațional, a lăsat sarcina de a proteja grijile fiecăruia pe seama unei puteri ce o depășește de o infinitate de ori pe cea a omului de rând și care îl constrânge pe acesta să respecte drepturile celuilalt. Astfel sunt puse în lanțuri egoismul fără limite existent la aproape toată lumea, răutatea existentă la mulți, ticăloșia existentă la unii, nepermițându-li-se să pătrundă în societate. De aici ia naștere o aparență care ne înșală cu succes: când puterea protectoare a statului este redusă la neputință sau eludată, așa cum se întâmplă uneori, apar la lumină poftele de nesatisfăcut, avariția sordidă, falsitatea puternic disimulată, răutatea perfidă a oamenilor, iar noi dăm adesea înapoi și scoatem strigăte ascuțite, crezând că asistăm la apariția unui monstru necunoscut privirilor noastre; totuși, fără constrângerea legilor și nevoia de stimă publică, toate aceste pasiuni ar fi la ordinea zilei. Pentru a cunoaște fondul omului și, de fapt, al moralității, trebuie să citim istoria crimelor sau prezentarea epocilor arhaice. Miile de ființe ce trăiesc sub ochii noștri și se constrâng reciproc să respecte pacea în relațiile lor mutuale trebuie privite ca tot atâția tigri și lupi cu fălcile blocate de o botniță puternică. Imaginați-vă că forța publică se prăbușește dintr-o dată, adică se înlătură botnița, și cu un efort minim de inteligență veți vedea cum vă va cuprinde groaza în fața spectacolului care vi se va oferi. Este suficient ca în sinea voastră să mărturisiți că nu puneți prea multă bază pe religie, conștiință, fundamentul natural al moralei, oricare ar fi acesta. În momentul în care forțele dușmane moralei vor fi libere, instinctele morale își vor desfășura și ele întreaga forță, scoțând la lumină tot ce au mai bun. Atunci se va manifesta fără opreliști varietatea incredibilă de

caractere morale, care, veți vedea, nu e cu nimic mai prejos decât varietatea inteligențelor. Iar asta nu înseamnă puțin.

Veți obiecta, poate, că morala nu trebuie să se ocupe de conduita pe care o adoptă oamenii, ci sarcina ei este de a determina modul în care trebuie să se comporte aceștia. Este tocmai principiul pe care eu îl neg. Am arătat suficient, în partea critică a eseului, că noțiunea de *datorie*, *forma imperativă* pe care o ia morala, nu aparține decât moralei teologice, în afara căreia își pierde sensul și valoarea. Eu propun ca scop al moralei pe acela de a expune diferitele feluri de a fi ale oamenilor, între care, din punctul de vedere al moralistului, diferențele sunt extrem de mari, de a le explica, de a le aduce la principiile lor ultime. Mai departe, nu există decât o cale prin care se poate descoperi fundamentul eticii, și anume calea experienței. Va trebui să cercetăm dacă există chiar și un singur act de echitate spontană, de caritate pură, act inspirat de o noblețe reală a sentimentelor, căruia trebuie să-i recunoaștem o *valoare morală veritabilă*. Aceste acte vor trebui tratate ca fenomene date care trebuie explicate corect, descoperindu-li-se adevăratele cauze; va fi deci necesar să descoperim motivele pentru care decid oamenii să facă astfel de acte, atât de diferite ca gen de toate celelalte. Motivele și facultatea de a le resimți efectele vor alcătui principiul ultim al moralității, din a cărui cunoaștere va rezulta fundamentul eticii. Aceasta este calea modestă pe care eu i-o indic moralei. Cei care nu vor fi satisfăcuți, negăsind aici nici construcție *a priori*, nici legislație impusă absolut tuturor ființelor raționale *in abstracto*, nimic maiestuos, monumental, academic, aceia se pot întoarce la imperativele categorice, la tema „demnității oamenilor“, la formulele prăpăstioase, la țesăturile de lucruri abstracte, la baloanele de săpun ale școlilor, la principiile pe care experiența le contrazice la fiecare pas și despre care nimeni nu a auzit vorbindu-se în afara sălilor de curs. Însă cel care-mi va urma calea și va merge în căutarea unui fundament al moralei sale, acela, dimpotrivă, va avea de partea sa experiența, care, zi de zi, ceas de ceas, va depune mărturie în favoarea lui.

14. Motivele antimorale[1]

La om, ca și la animal, cel mai important și mai profund dintre motive este *Egoismul*, adică dorința de bunăstare. Cuvântul german *„Selbstsucht"* (amor propriu) indică în mod greșit ideea de maladie. *„Eigennutz"* (interes) indică ideea de egoism, însă un egoism ghidat de rațiune și capabil, cu ajutorul reflecției, de a-și face un plan pentru a-și atinge scopurile. Astfel, putem spune că animalele sunt egoiste, dar nu interesate. Voi continua deci să folosesc termenul de egoism ca să exprim ideile într-un sens cât mai general. La animal, ca și la om, egoismul este puternic înrădăcinat în chiar centrul ființei, în esența ei; mai bine zis, este esența însăși. Ca o regulă generală, toate actele unei ființe își au principiul în egoism. Acestuia trebuie să i ne adresăm pentru a găsi explicația unui act oarecare și pentru a descoperi mijloacele prin care ajung oamenii la scopurile propuse. Prin natura lui, egoismul nu are limite. Omul vrea, înainte de orice, să-și conserve existența și să rămână în afara oricărei suferințe, iar prin suferință înțelege tot ceea ce înseamnă lipsuri și privațiuni. Își dorește cea mai mare bunăstare posibilă, vrea să posede toate bucuriile de care e capabil și face tot posibilul să-și ofere noi bucurii. Orice se opune eforturilor egoismului său îi provoacă nemulțumirea, furia, ura, căci vede în el un dușman de zdrobit. Vrea, pe cât se poate, să se bucure de tot, să posede tot și, pentru că nu reușește, vrea cel puțin să profite până la capăt, după deviza „Totul pentru mine, nimic pentru ceilalți". Egoismul are dimensiuni gigantice. El se revarsă

1. Îmi iau libertatea, contrar regulilor, de a compune acest cuvânt, deoarece „antietic" ar putea fi prea puțin precis. Mai există cuvintele, acum la modă *sittlisch* și *unmoralisch*. Într-adevăr, ideea de moralitate este una științifică, iar termenii cei mai obișnuiți vin din greacă sau latină. Eu mi-am expus motivele privind acest aspect în lucrarea mea de căpătâi, vol. II, cap. XII, p. 134. Apoi, *sittlisch* este prea slab, prea puțin sever. De-abia se distinge de *sittsam* (decent), care, în limbaj popular, înseamnă „femeie fandosită". Nici o concesie șovinismului german!

pe dinafara universului. Puneți un individ să aleagă între dispariția lui și dispariția lumii întregi; nu trebuie să vă spun de ce parte se va înclina balanța în cele mai multe cazuri. Fiecare face din el însuși centrul universului, raportează totul la propria persoană, judecă marile evenimente ce se petrec în fața lui, ca, de exemplu, revirimente importante din destinul popoarelor, după propriul interes, oricât de mărunt ar fi el. Nu există pe lume contrast mai puternic; pe de o parte, atenția profundă, exclusivă, cu care fiecare își contemplă eul, pe de altă parte, aerul de indiferență cu care ceilalți privesc același eu. Totul are încărcătura unei revanșe. Spectacolul are și o latură comică, aceea de a vedea o mulțime imensă de indivizi care se uită fiecare, cel puțin în practică, numai la propria persoană, considerând că numai aceasta există cu adevărat, iar restul sunt simple fantome. Cauza, în ultimă instanță, este aceea că oamenii au o cunoaștere *imediată* a lor înșiși, iar pe ceilalți îi cunosc numai *indirect*, datorită ideii despre ei pe care și-o formează în minte. Or, cunoașterea imediată este cea mai avantajată. Din acest punct de vedere subiectiv, pe care se situează în mod necesar conștiința, fiecare este pentru el însuși universul întreg. Nimic din ce este obiect nu există pentru el decât indirect, ca reprezentare a subiectului. Sau, nimic din ce nu e conștiința lui nu există. Singurul univers pe care îl cunoaștem cu adevărat este cel pe care îl avem în noi înșine, ca o reprezentare a noastră, și astfel se explică de ce *noi* suntem centrul universului. Prin urmare, fiecare se vede ca fiind esența a tot și a toate; suntem posesorii adevăratei realități, și nimic nu poate fi mai important decât noi. În timp ce, văzut din interior, eul se oferă celorlalți la niște dimensiuni colosale, privit din exterior acesta se chircește, devine un cvasinimic, aproximativ a miliarda parte din umanitatea contemporană. Pe deasupra, el mai știe cu certitudine următorul lucru: acest eu, care pentru mine valorează cât toți ceilalți și chiar mai mult, acest microcosmos pentru care macrocosmosul nu apare decât ca o modificare, ca un accident, acest microcosmos care este pentru mine universul întreg, trebuie să dispară prin moarte, iar moartea echivalează astfel cu dispariția întregului univers. Acestea sunt elementele din care se hrănește

egoismul, planta născută din voința de a trăi. Ele sunt cele care sapă între oameni un șanț de netrecut. Dacă, din când în când, câte unul dintre noi îl trece totuși pentru a veni în ajutorul vecinului său, gestul este întâmpinat cu un strigăt: „ce miracol!", cu uimire și cu elogii. Explicând, la § 8, principiul kantian al moralei, am avut ocazia să arăt semnele prin care egoismul se revelează în actele cotidiene, cum se dezvăluie mereu ici-colo, în ciuda politeții, această frunză de viță care îl acoperă. Într-adevăr, politețea este o negare convențională, sistematică a egoismului, în micile detalii de zi cu zi, o ipocrizie recunoscută, însă impusă și lăudată, pentru că ceea ce ascunde este un lucru atât de respingător, încât nu vrem să-l vedem, chiar când știm prea bine că există. La fel ca și cu obiectele indecente, despre care vrem cel puțin să știm că sunt acoperite de un voal. Când drumul egoismului nu este barat nici de vreo forță exterioară, cum ar fi temerile generate de puteri pământene sau cerești, nici de vreo idee cu adevărat morală, când el își urmărește scopurile fără a ține cont de nimic, atunci, în mulțimea imensă de egoiști, cuvântul de ordine este „bellum omnium contra omnes"[1], și toți au de suferit. După un oarecare timp de reflecție, rațiunea se gândește să instituie statul, instrument născut din teama reciprocă pe care oamenii și-o inspiră prin forța fiecăruia și care previne efectele dezastruoase ale egoismului general, cel puțin atât cât poate face acesta, ca putere strict *limitativă*. Însă, de cum își pierd eficacitatea cei doi agenți care i se opun, egoismul reapare imediat în toată măreția sa redutabilă; iar fenomenul nu e dintre cele mai plăcute! Căutând, pe scurt, forța agentului inamic al moralității, mă gândisem să zugrăvesc egoismul printr-o singură trăsătură și încercam să găsesc o hiperbolă suficient de energică. M-am oprit asupra celei ce urmează: sunt mulți cei care și-ar omorî semenii doar pentru a-și face ghetele cu grăsimea lor. Mi-a rămas însă o îndoială: este asta o hiperbolă? Așadar, *egoismul* este primul și cel mai important, însă nu și singurul dușman pe care trebuie să-l combată *motivul moral*.

1. „Războiul tuturor împotriva tuturor", formulă enunțată de Hobbes (n.tr.).

Este evident că, pentru a lupta împotriva unui asemenea adversar, e nevoie de ceva real, nu de o formulă curios de subtilă ori de vreun balon de săpun *a priori*; la război trebuie, înainte de orice, să-ți cunoști adversarul. Or, în lupta actuală contra egoismului, care face singur cât toți adversarii la un loc, cred că prima virtute cardinală, demnă prin excelență de numele său, este virtutea care poartă numele de *justiție*.

Cât privește virtutea numită *caritate*, adversarul pe care îl va întâlni cel mai adesea este *reaua-voință* sau *ura*. Să începem cu originea și stadiile celei dintâi. Reaua-voință în stare incipientă, slabă, este foarte frecventă, chiar obișnuită. Ea se ridică ușor la nivelurile superioare. Goethe are mare dreptate când spune că în lumea noastră indiferența și aversiunea sunt la ele acasă (*Afinitățile elective*, partea I, cap. III). Este o bucurie pentru noi că prudența și politețea își aruncă mantoul lor, împiedicându-ne să vedem cât de generală și de reciprocă este reaua-voință și cât de valabil este „bellum omnium contra omnes", cel puțin între spirite. De altfel, câteodată fondul se dezvăluie, ca, de exemplu, atunci când bârfa își face loc fără milă în absența victimelor. Cel mai bine se vede însă nu în izbucnirile de furie, care depășesc câteodată orice limite; de unde atâta forță, ce duce cu gândul la praful de pușcă, dacă furia n-ar fi fost comprimată în stare de ură conservată mult timp, în secret? Una dintre marile cauze ale relei-voințe este conflictul ce apare la fiecare pas între manifestările de egoism. El își găsește excitanți în diverse obiecte: este spectacolul greșelilor, al slăbiciunilor, al nebuniilor, al defectelor și imperfecțiunilor de tot felul pe care fiecare dintre noi le expune privirilor celorlalți, în număr mai mare sau mai mic. Spectacol care face ca, în momente de ipohondrie, de melancolie, lumea să le pară oamenilor, din punct de vedere estetic, ca un muzeu de caricaturi, iar din punct de vedere moral, ca o cârciumă de șnapani. Când această dispoziție persistă, ea poartă numele de mizantropie. În fine, una dintre cele mai puternice surse de rea-voință este invidia; ea este reaua-voință însăși, provocată de fericirea, avantajele și bunurile celorlalți. Chiar Herodot spune că nimeni nu este scutit (IV, 80): „De la origini, invidia este înnăscută în oameni", ea are însă diferite grade. Niciodată nu este mai impardonabilă și mai dureroasă decât atunci când se referă

la calitățile unei persoane, căci în acest caz celui invidios nu-i mai rămâne nici o speranță. Niciodată nu este mai înjositoare, pentru că ne face să urâm ceea ce ar trebui să iubim și să lăudăm. Lucrurile stau însă așa cum le descrie Petrarca:

„Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per stessi son levato a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia."[1]

Pentru un studiu mai convingător al invidiei, puteți citi *Parerga*, vol. 2, § 114. În unele privințe, expresia invidiei este *bucuria răutăcioasă*. Invidia este, însă, o trăsătură omenească, pe când bucuria răutăcioasă este una demonică.[2] Nu există indiciu mai infailibil pentru o inimă cu adevărat rea, pentru corupția morală profundă, decât faptul de a fi savurat din toată inima, fie și o singură dată, un asemenea sentiment de bucurie. De un astfel de om trebuie întotdeauna să te ferești: „Hic niger est: hunc tu, Romane, caveto"[3]. Privite ca atare, invidia și bucuria răutăcioasă nu sunt decât stări de spirit teoretice, însă în practică ele se transformă în răutate și în cruzime. Egoismul poate duce la greșeli de tot felul, însă răul și suferința pe care le produce altora sunt, pentru el, numai un mijloc, nu scopul în sine; acestea reprezintă, deci, doar efectul unor accidente. Răutatea și cruzimea își fac, în schimb, un scop din suferințele și durerea celuilalt, iar atingerea acestui scop este tocmai satisfacția *lor*. Astfel, perversitatea morală trebuie considerată ca un grad mai avansat al egoismului. Deviza egoismului extrem este „Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (există întotdeauna o condiție) laede". Deviza răutății este „Omnes, quantum potes, laede". Dacă bucuria răutăcioasă nu este decât o dispoziție teoretică spre cruzime,

1. „Mai mult decât pe alții, invidia îi atacă
Pe cei care singuri și-au luat zborul,
Ieșind din cușca aceasta comună."
2. Aluzie la formula medievală folosită împotriva ereticilor: „Errare humanum est, perseverare autem diabolicum" (n.tr.).
3. „Acela este negru, iar tu, romanule, ferește-te de el" (n.tr.).

cruzimea nu este decât această dispoziție pusă în practică. Și una, și cealaltă se vor manifesta cu prima ocazie.

Urmărirea în detaliu a viciilor care se nasc din acești doi factori primari constituie o muncă de cercetare care-și are locul într-o etică amănunțită, completă, și nu aici. Ar trebui atunci să deducem din *egoism* lăcomia, beția, luxul, aviditatea, avariția, grija pentru propriul interes, nedreptatea, orgoliul, vanitatea etc., iar din *spiritul de ură* – gelozia, invidia, reaua-voință, răutatea, curiozitatea indiscretă, bârfa, predispunerea la bucuria pentru răul altuia, insolența, violența, ura, furia, ranchiuna, spiritul răzbunător, cruzimea etc. Primul principiu este mai degrabă animalic, iar al doilea, mai degrabă diabolic. Întotdeauna unul dintre ele domină, exceptând cazurile unde principiile morale sunt dominante, cazuri de care ne vom ocupa mai târziu. De aici pornesc liniile generale ale clasificării caracterelor după criterii morale. De altfel, nu există om care să nu se încadreze într-una dintre aceste trei categorii.

Am încheiat această înfiorătoare trecere în revistă a puterilor antimorale, care ne-o readuce în minte pe cea a prinților din tenebrele Pandemonium-ului lui Milton. Planul meu îmi cerea însă și luarea în considerație a laturilor sumbre ale naturii umane. Aici se desparte, probabil, drumul meu de cel al celorlalți moraliști; el este asemenea drumului lui Dante, care duce, mai întâi, în Infern.

După ce ne-am aruncat o privire asupra tendințelor opuse moralității, ne putem da seama cât de grea este sarcina de a descoperi un motiv capabil să reziste instinctelor atât de bine înrădăcinate în om și să ne conducă pe un drum complet diferit. Dacă experiența ne oferă exemple de oameni angajați pe această cale, este totuși foarte greu să le găsim o motivație naturală satisfăcătoare. Problema este atât de încurcată, încât, pentru a o rezolva în beneficiul umanității luate ca ansamblu, a fost mereu nevoie să ne folosim de mașinării aparținând unei alte lumi. Ne-am adresat întotdeauna unor zeități ale căror porunci și interdicții determinau toate regulile conduitei; în sprijinul ordinelor pe care le dădeau, zeitățile aveau mereu la dispoziție pedepse și recompense într-o altă lume, care venea după moarte. Să admitem că putem

generaliza o credință de acest fel, lucru posibil dacă o inoculăm spiritelor încă neformate. Să mai admitem apoi că această teză, care nu este ușor de fundamentat și pe care faptele nu o justifică aproape deloc, că o asemenea disciplină ar aduce deci rezultatele scontate. Nu am obține nimic altceva decât conformarea acțiunilor umane la legalitate printr-o acțiune ce depășește chiar limitele poliției și ale justiției. Ne dăm seama însă că nimic din toate acestea nu ar fi comparabil cu ceea ce numim moralitatea intențiilor. Orice act inspirat de motive de acest gen și-ar avea rădăcina în egoism. Cum să vorbești despre dezinteres când te afli între seducătoarea promisiune a unei recompense și amenințătoarea prezență a unei pedepse? Dacă ne încredem cu putere într-o răsplată pe lumea cealaltă, nu poate fi vorba decât despre un împrumut pe termen lung, dar cu garanții avantajoase. Săracii pe care îi ajutăm nu uită să promită o recompensă înmiită pe lumea cealaltă. Chiar și un Harpagon ar putea împărți pomeni consistente, convins că prin gestul său își asigură un plasament bun și că pe lumea cealaltă va învia în pielea lui Cressus. Pentru masa de oameni, îndemnuri de acest fel pot fi de ajuns, și de aceea diferitele religii, metafizicile destinate folosinței poporului, le repetă la nesfârșit. Trebuie să observăm din nou că ne înșelăm uneori atât asupra motivelor propriilor noastre acte, cât și ale celorlalți. Astfel, nu puțini sunt cei care nu știu a-și motiva acțiunile nobile și indică supunerea față de Dumnezeu, în sprijinul unor fapte înălțătoare care pornesc din dragostea pentru aproape. Dar, ca peste tot, Filozofia caută și aici soluția adevărată, ultimă, care se află în însăși natura omului și este independentă de orice formă mitică, de orice dogmă religioasă, de orice ipostază transcendentă. Ea pretinde să o descopere în experiența exterioară sau interioară. Or, problema de față este de natură filozofică. Trebuie să respingem absolut orice soluție subordonată credinței religioase, iar dacă eu am adus în discuție asemenea soluții este numai și numai pentru a pune în lumină întreaga dificultate a problemei.

15. Criteriul acțiunilor care îmbracă o valoare morală

Există aici o primă întrebare pe care o ridică experiența: oare se întâlnesc, cu adevărat, acțiuni inspirate de un sentiment al dreptății spontane și al milei dezinteresate, capabil să ducă la noblețe, la măreție? Din păcate, experiența nu ne oferă suficiente elemente pentru a da un răspuns. Ea nu reține decât *actul*, iar *motivele* se pierd pe parcurs. Este deci posibil ca egoismul să-și piardă partea lui într-un gest de justiție sau de bunătate. Nu-mi voi permite să recurg la un procedeu neloial, și anume să fac apel, într-un studiu teoretic, la conștiința cititorului, pe care să i-o încarc cu toate acestea. Însă eu cred că există destui oameni care au simțit că poți fi drept numai cu scopul de a nu face rău altuia, oameni care se călăuzesc după un principiu înnăscut, conform căruia fiecare trebuie să-și vadă de propriile interese și să nu se bage în lucruri care-i privesc pe alții, *oameni care nu se gândesc decât* la ei și la nimic mai mult, respectând, în același timp, drepturile celor din jur, oameni care, acceptând reciprocitatea obligațiilor, nu urmăresc doar ca fiecare să se *achite* de sarcinile sale, ci și să-și *primească* ce li se cuvine. Aceasta pentru că, fiind oameni drepți, nu vor ca nimeni altcineva să piardă o dată cu ei. Sunt adevărații *oameni de onoare, Aequi* (cei drepți) dispersați în mulțimea enormă de *Iniqui* (nedrepți). Veți fi de acord cu mine că nu puțini sunt cei care ajută, dau, împrumută, renunță la o creanță, fără alt gând decât acela de a-l sprijini pe individul aflat la ananghie. Arnold von Winkelried strigă atunci: „Înainte, bunii mei confederați, aveți grijă de nevasta și de copiii mei!“ A avut oare vreun interes atrăgând asupra lui toate sulițele dușmane? Să creadă cine ce o putea! Eu nu mă pronunț. Cât privește exemplele de echitate spontană pe care le-am putea recuza fără dorința de șicană și fără obstinație, am vorbit deja despre ele la § 13. Dacă totuși cineva persistă în negarea realității unor astfel de acte care se desfășoară chiar sub ochii

lui, afirmând că morala nu este decât o știință fără obiect real, precum astrologia sau alchimia, atunci discuția despre principiile acestei științe nu înseamnă, pentru el, decât pierdere de timp, astfel încât mă văd nevoit să mă despart de el și să mă adresez în continuare numai celor care admit realitatea faptelor.

Așadar, valoarea morală nu le este propriu-zis recunoscută decât actelor de genul acelora despre care am amintit. Caracteristica lor este, credem noi, faptul că exclud motivele de *interes*, în sensul cel mai larg, din care se inspiră toate actele omului. Este suficient să descoperim fie și un motiv interesat pentru a nega valoarea morală a unui act, dacă acesta a acționat singur, sau pentru a o denigra, dacă motivul în cauză a fost unul secundar. Așadar, criteriul unui act care are valoare morală este absența oricărui motiv de natură egoistă. Se poate obiecta că actele de răutate pură, de pură cruzime sunt și ele *dezinteresate*. Este clar că nu poate fi vorba aici de asemenea acte, din moment ce ele sunt chiar opusul celor la care ne referim. Dacă vrem o definiție riguroasă, nu avem decât să le eliminăm, făcând apel la caracterul lor esențial, acela de a avea ca scop suferința celorlalți. Un alt caracter, absolut intim, al actelor ce îmbracă o valoare morală, este faptul că sunt urmate de consimțământul nostru sau de ceea ce numim aprobarea conștiinței, în timp ce actele contrare, de injustiție și insensibilitate, chiar mai mult, de răutate și cruzime, au ca răspuns o judecată contrară care se pronunță în noi și asupra noastră. În fine, un caracter secundar și accidental este acela că acțiunile din prima categorie determină aprobarea și respectul spectatorilor dezinteresați, iar celelalte dau naștere la sentimente opuse.

O dată ce am definit acțiunile bune din punct de vedere moral și am căzut de acord că ele sunt reale, trebuie acum să le tratăm și să le explicăm ca fenomen, încercând să găsim ceea ce îi poate împinge pe oameni spre acte de acest fel. Dacă demersul va fi încununat de succes, vom fi scos, în mod necesar, la lumină adevăratele motive morale. Și, cum acestea trebuie să reprezinte stâlpii de susținere ai eticii, înseamnă că vom fi rezolvat și problema ce ni s-a propus.

16. Determinarea și demonstrația singurului motiv moral adevărat

Tot ce am afirmat până acum a fost doar o pregătire necesară. De-abia de acum încolo voi demonstra adevăratul motiv care constituie fondul oricărei acțiuni bune sub aspect moral. Veți vedea că el este atât de serios, atât de adevărat, încât va lăsa mult în urma lui toate curiozitățile, toate subtilitățile, toate sofismele, toate afirmațiile în aer și toate baloanele de săpun *a priori* din care sistemele de până acum au vrut să arate că iau naștere acțiunile morale și ies la lumină fundamentele eticii. Nu vreau să propun sau să *afirm*, ci să *demonstrez* că este singurul posibil. Or, acest lucru impune o lungă înlănțuire de motive, și de aceea enunț, în avans, câteva premise care vor servi ca punct de plecare pentru orice argumentație. Ele pot fi luate și ca axiome, în afara ultimelor două, care se bazează pe analiza precedentelor.

1. O acțiune nu poate avea loc fără un motiv suficient de puternic, așa cum nici o piatră nu se poate pune în mișcare fără un șoc ori o forță de atracție suficientă.

2. Din momentul în care acest motiv există, acțiunea nu poate să nu se producă decât dacă un motiv opus, mai puternic, face necesară omiterea ei.

3. Voința nu poate fi pusă în mișcare decât de bine sau rău în general, luate în sensul cel mai larg al cuvântului și determinate „in raport cu o voință față de care unul este conform, iar celălalt contrar". Deci orice motiv trebuie să aibă un raport oarecare cu binele și cu răul.

4. În consecință, toate acțiunile se raportează, ca la un scop ultim, la o ființă susceptibilă de a simți binele și răul.

5. Această ființă este fie agentul însuși, fie altcineva, iar acest altcineva este supus acțiunii, în calitate de *pacient*, acțiunea desfășurându-se în detrimentul ori în avantajul său.

6. Orice acțiune al cărei scop ultim este binele sau răul agentului se cheamă că este *egoistă*.

7. Tot ceea ce se afirmă aici despre acțiuni se aplică tot atât de bine și omisiunilor, în cazul în care apar motive pro și contra.

8. Ca o consecință a analizei expuse în paragrafele precedente, *egoismul* și *valoarea morală*, raportate la acțiuni, sunt termeni care se exclud. Un act are ca motiv un scop egoist? Atunci el nu poate avea nici o valoare morală. Vrem ca un act să aibă valoare morală? Atunci nu trebuie să aibă ca motiv direct sau indirect, apropiat sau îndepărtat, nici un scop egoist.

9. Ca o consecință a § 5, în care se elimină pretinsele datorii față de noi înșine, importanța morală a unei acțiuni nu poate depinde decât de efectul produs asupra celorlalți. Ea nu poate să aibă o valoare morală sau să merite reproșuri, să fie un act de justiție ori de caritate, sau contrariul său, decât în raport cu o altă persoană.

Urmarea acestor premise este evidentă: *binele* și *răul*, care trebuie considerate (vezi premisa 3) ca alcătuind fondul oricărei acțiuni sau omisiuni, căci sunt scopul ultim al acestora, se află în legătură fie cu agentul însuși, fie cu cel implicat în act cu titlu de pacient. În primul caz, actul este, în mod necesar, *egoist*, având ca principiu un motiv de interes. Se întâmplă astfel nu numai când oamenii acționează în vederea propriului interes și profit, cazul cel mai frecvent, ci și când se așteaptă un efect îndepărtat, fie pe lumea aceasta, fie pe cealaltă, însă care-l privește pe agent; ca atunci când se au în vedere onorurile pentru propria persoană, dobândirea unui renume, câștigarea respectului cuiva, simpatia spectatorului etc. Situația este absolut identică atunci când, printr-un astfel de act, oamenii își propun să mențină un anumit precept, prin acceptarea căruia pot spera la avantaje pentru ei *înșiși* în diferite împrejurări (de exemplu, preceptul dreptății, cel care vorbește despre întrajutorare etc.). Lucrurile stau la fel atunci când, în fața unei porunci absolute pornită de la o putere necunoscută, dar evident superioară, considerăm că e înțelept să ne supunem; ceea ce ne determină este

numai *teama* de consecințe nefavorabile, chiar dacă ele sunt vagi și neprecizate. Alte cazuri sunt cele în care, cu o conștiință mai mult sau mai puțin clară asupra propriilor fapte, vrem să ne menținem opinia favorabilă despre noi, despre demnitatea și valoarea noastră, opinie care, dacă ar trebui abandonată, ar constitui o rană adâncă în orgoliu; sau, în sfârșit, când ne propunem, conform principiilor lui Wolff, să muncim pentru a ne perfecționa caracterul. Pe scurt, putem considera orice motiv vrem ca fiind cauza ultimă a unei acțiuni. În final, după ocolișuri mai lungi sau mai scurte, vom vedea că numai binele și răul agentului însuși au pus totul în mișcare. Un singur caz face excepție: atunci când rațiunea ultimă a unei acțiuni sau omisiuni rezidă în binele sau răul unei alte ființe, „interesată cu titlu de pacient". Agentul, în acțiunea sau omisiunea lui, nu are atunci în vedere nimic altceva decât gândul la binele sau la răul acelei persoane. Singurul lui scop este ca individul să nu fie lezat, ba chiar să primească ajutor, să i se ușureze povara. Dar această *direcție a acțiunii* îi poate imprima un caracter de bunătate morală. Specificul acțiunii, pozitivă sau negativă, dar bună sub aspect moral, este acela de a fi direcționată spre avantajul și profitul *celuilalt*. Altfel, *binele* și *răul* care inspiră în toate cazurile acțiunea sau abținerea nu pot fi decât binele și răul agentului însuși. Din acest moment, acțiunea nu mai poate fi decât egoistă și lipsită de orice valoare morală.

Or, ca acțiunea mea să fie făcută numai pentru *celălalt*, trebuie ca *binele* lui să fie, *în mod direct, un motiv pentru mine*, așa cum este, de obicei, *binele meu personal*. De aici decurge un mod mult mai precis de a pune problema: cum pot binele și răul altuia să-mi determine voința în același fel în care mi-o determină propriul meu bine? Cum pot ele să devină un motiv suficient de puternic pentru a mă împinge să trec pe planul al doilea, și uneori chiar mai în spate, principiul constant al tuturor actelor mele, binele și răul meu? Evident, trebuie ca celălalt să devină *scopul ultim* al actului meu, ipostază în care, în orice circumstanță, mă aflu numai eu. Trebuie deci să-i vreau binele, și nu răul, cum fac de obicei pentru propriul meu bine sau rău. În acest sens, este necesar să particip la răul lui, să-l simt așa cum îl simt pe al meu. Aceasta

înseamnă să presupun că m-am *identificat* cu el printr-un mijloc oarecare și că orice diferență între mine și celălalt a fost distrusă cel puțin până la un punct, căci tocmai pe această diferență se bazează egoismul meu. Nu pot, totuși, să mă bag pe sub pielea celuilalt, iar singurul mijloc la care pot recurge este utilizarea *cunoașterii* pe care o am despre el, a reprezentării mentale, prin care pot să-mi identific conduita cu a lui, ca și cum nu ar fi existat între noi nici o diferență. Gândurile pe care le analizez aici nu mi s-au năzărit în vis și nu le afirm în aer, fără acoperire. Sunt foarte adevărate, ba chiar nu sunt deloc rare. Aici își are locul și fenomenul cotidian al *milei*, al *participării* imediate fără gânduri ascunse, mai întâi la durerile celuilalt, apoi la încetarea sau suprimarea răului (căci acesta este fondul fericirii și al stării de mulțumire). Mila este singurul principiu adevărat al justiției *spontane* și al carității *adevărate*. Valoarea morală a unei acțiuni depinde de originea ei; dacă nu se trage din acest principiu, atunci nu valorează nimic. Când mila își face loc, binele și răul celuilalt înseamnă pentru mine tot atât cât binele meu propriu. Între noi nu mai există nici o diferență absolută.

Faptul este, desigur, uimitor, ba chiar misterios. Aici se află marele mister al moralei, faptul primitiv, piatra de hotar. Singură metafizica, cu speculațiile ei, se poate aventura câțiva pași mai departe. În asemenea momente, linia de demarcație care ne apare în lumina naturală (cum numeau rațiunea vechii teologi), și care separă ființa de ființă, începe sub ochii noștri să dispară: non-eul devine, până la un anumit punct, eul însuși. Nu ne vom atinge de interpretarea metafizică a fenomenului, ci sarcina noastră va fi, în primul rând, aceea de a vedea dacă toate actele de justiție spontană și caritate veritabilă urmează același curs. Ducând-o la îndeplinire, problema va fi rezolvată, căci vom fi demonstrat că natura umană este fundamentul ultim al moralității. A explica acest fundament nu mai poate fi problema moralei. Ca orice realitate considerată ca atare, el nu constituie decât obiectul de studiu al *metafizicii*. Or, interpretarea metafizică a faptului primar al moralei depășește deja problema propusă de Societatea Regală, în care se vorbește numai despre baza eticii. În nici un caz nu o putem adăuga ca un apendice de

care te poți sau nu dispensa. Înainte de a trece la deducerea virtuților cardinale din principiul pe care l-am propus, trebuie, totuși, să fac două remarci esențiale.

1. Adineaori, când am descoperit, prin deducție, mila, această sursă unică a acțiunilor bune sub aspect moral, mi-am simplificat, din comoditate, expunerea, lăsând la o parte un motiv, *răutatea*, care dezinteresat, ca și mila, are ca scop ultim suferința celuilalt. Acum putem să-l luăm în considerare și să rezumăm, într-o formă mai bună, mai riguroasă, demonstrația de adineaori.

Nu există decât trei motive generale la care se raportează toate acțiunile omului, și nici un alt motiv nu poate acționa dacă le stimulăm pe acestea. Ele sunt:

a. *Egoismul*, sau voința care urmărește binele propriu (nu are limite);

b. *Răutatea*, sau voința urmărind răul celuilalt (poate merge până la extrema cruzime);

c. *Mila*, sau voința care urmărește binele celuilalt (poate merge până la noblețe și măreția sufletului).

Orice acțiune omenească se reduce la unul dintre aceste principii, dar se poate întâmpla și ca două dintre ele să se afle la concurență. Am admis deja că există acțiuni bune din punctul de vedere moral, deci ele trebuie să reiasă dintr-una din cele trei surse. Conform premisei 8, acestea nu se pot naște din primul motiv, și cu atât mai puțin din al doilea, care inspiră acte moralmente condamnabile. Ele rezultă deci, în mod necesar, din al treilea motiv; propoziția de față își va avea confirmarea *a posteriori*.

2. Simpatia noastră nu se adresează direct decât *suferințelor* celorlalți. *Bunăstarea* nu are același efect, cel puțin nu în mod direct; ea ne lasă indiferenți. Iată ce spune Rousseau în *Emile* (Cartea a IV-a): „O primă reflecție: nu stă în natura omului să se pună în locul oamenilor mai fericiți ca el, ci doar al celor mai demni de compătimit."

Explicația constă în aceea că durerea, suferința (și sub aceste nume trebuie înțelese orice fel de privațiuni, de nevoi sau chiar de dorințe) este *obiectul pozitiv, imediat al sensibilității*. Dimpotrivă, caracteristica

satisfacției, a plăcerii, a fericirii e de a fi întotdeauna sfârșitul unei privațiuni, ușurarea unei suferințe, deci de a acționa *negativ*. Tocmai de aceea, nevoia și dorința sunt condiția oricărei bucurii. Platon știa aceasta și o mărturisea, făcând excepție pentru parfumurile și plăcerile spiritului (*Republica*, IX, p. 264 din ediția Bipont). La rândul său, Voltaire spune: „Nu există plăceri adevărate decât însoțite de nevoi adevărate". Astfel, ceea ce e pozitiv, ceea ce de la sine e manifest, este durerea. Satisfacția și plăcerea sunt negative și nu reprezintă decât suprimarea celeilalte stări. Rațiunea face ca numai suferința, privațiunea, pericolul și izolarea celuilalt să trezească în noi simpatia, prin ele însele și fără intermediar. Ființa fericită, satisfăcută, ne lasă indiferenți. De ce? Pentru că starea ei este negativă, este absența durerii, a privațiunii, a mizeriei. Desigur, ne putem bucura de fericirea, de mulțumirea sau de plăcerea celuilalt, însă acesta este un fapt secundar și indirect, care trebuie să urmeze emoției cauzate de durerile și privațiunile sale. Sau, dacă participăm la bucuria și mulțumirea altuia, nu o facem pentru că e bucuros, ci pentru că e fiul, tatăl, prietenul, ruda noastră sau chiar servitorul, supusul și așa mai departe. Dar la spectacolul în sine al omului fericit și înconjurat de plăceri nu ne convine să luăm parte cu aceeași tărie ca la acela al omului nefericit, îngropat în lipsuri și suferințe. Chiar atunci când e vorba de noi, este nevoie de o durere, înțelegând prin aceasta și nevoia, lipsurile, dorința, plictisul, pentru a ne impulsiona acțiunea. Satisfacția și mulțumirea ne lasă inactivi, într-un repros indolent. De ce nu ar fi la fel și când e vorba de ceilalți? Căci, dacă participăm la starea lor, o facem identificându-ne cu ei. Vedem astfel că spectacolul fericirii și plăcerilor celuilalt este foarte potrivit pentru a determina în noi invidia, la care orice om este suficient de expus și care constituie un agent deja inclus printre adversarii moralității.

Pentru a continua explicația milei, așa cum am conceput-o mai sus, ca fiind o stare sufletească al cărei motiv unic este suferința celuilalt, trebuie să înlătur greșeala atât de des repetată de Cassino (*Saggio analitico sulla compassione*[1], 1788, tradus în germană de Pokel, 1790).

1. *Eseu analitic despre compasiune* (n.tr.).

Pentru Cassino, compasiunea ia naștere dintr-o iluzie de moment a imaginației: ne punem în locul nefericitului și, în imaginația noastră, credem că resimțim in propria persoană durerile care-l încearcă pe el. Nimic nu e adevărat. Vedem foarte clar că pacientul este el, și nu noi, iar suferința o resimțim, până la emoție, în persoana lui, nu a noastră. Compătimim *cu* el, deci *în* el; simțim durerea lui ca și cum ar fi a *noastră*, însă nu ne vom închipui că ne-ar aparține; dimpotrivă, cu cât starea noastră este mai bună, deci suntem mai fericiți, cu atât ea contrastează cu a pacientului, iar noi devenim mai permeabili la milă. Nu este însă ușor să ajungi a explica modul în care un fenomen atât de important devine posibil, atunci când urmezi calea psihologiei pure, așa cum face Cassino. Numai calea metafizicii te ajută să reușești; voi încerca să mă apropii de ea în ultima parte a lucrării.

Vreau acum să arăt cum reies acțiunile cu valoare morală adevărată din sursa pe care am indicat-o. Deviza lor generală, care e și principiul suprem al eticii, enunțat în secțiunea precedentă, este regula „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva". Aceasta cuprinde două părți, iar acțiunile care le corespund se împart, în mod natural, în două clase.

17. Prima virtute – justiția

Să privim mai de aproape această înlănțuire de fapte care ne-a apărut mai devreme ca fiind fenomenul primar în morală: mila. De la prima vedere, descoperim două grade posibile ale suferinței celuilalt devenită pentru mine motiv discret, adică în stare să mă determine a acționa ori a mă abține. La primul nivel, fenomenul combate motivele de interes sau de răutate, împiedicându-mă doar de la a-i cauza o suferință celuilalt, a-i crea un rău, sau a deveni eu însumi cauza durerii lui. La nivelul superior, mila, care acționează în mod pozitiv, mă determină să-mi ajut activ aproapele. Distincția între datoriile de drept și datoriile de virtute sau, mai bine zis, între datoriile de justiție și cele de caritate, care la

Kant necesită atâtea eforturi, se prezintă aici de la sine, lucru ce favorizează principiul nostru. Este linia de demarcație naturală, clară și de neatins, dintre negativ și pozitiv, dintre respectul inviolabilului și asistență. Termenii uzuali prin care datoriile de drept se disting în raport cu cele de virtute, numite și datorii imperfecte sau de caritate, acești termeni au un prim defect: ei pun pe același plan genul și specia (căci justiția este, la rândul ei, o virtute). Apoi, implică o extensie exagerată a noțiunii de datorie, ale cărei adevărate limite le voi arăta mai târziu. În locul celor două clase, categorii de datorii, eu pun două virtuți, justiția și caritatea, pe care le numesc *cardinale*, pentru că din ele decurg în practică și se deduc în teorie toate celelalte. Și una, și alta își au rădăcina în compasiunea naturală, care este un fapt incontestabil al conștiinței omenești, fiindu-i propriu și esențial. Ea nu depinde de vreo condiție, precum noțiunile, religiile, dogmele, miturile, educația, instrucția. Este un produs primitiv și imediat al naturii, făcând parte din însăși constituția omului, putând rezista oricărei încercări, apărând în orice timp și în orice țară. La ea facem apel cu toată încrederea, ca la un judecător care în mod necesar rezidă în interiorul omului. Nicăieri nu este socotită ca fiind dintre „zeii străini". Dimpotrivă, dacă vreunui om îi lipsește compasiunea naturală, el este considerat inuman. Tot astfel, cuvântul „umanitate" este adesea privit ca sinonim al termenului „milă".

Eficacitatea acestui motiv moral natural și adevărat este deci complet negativă, la primul nivel. Suntem toți înclinați, în mod primitiv, la injustiție și violență, pentru că nevoile, pasiunile, furiile și urile noastre se oferă conștiinței în mod direct, beneficiind de „jus primi occupantis"[1]. Dimpotrivă, suferințele pe care injustiția și violența noastră le-au provocat altora nu se oferă spiritului decât pe o cale ocolită, cu ajutorul reprezentării, ba mai trebuie să fie precedate de experiență. Ele ajung deci a fi țintă în mod indirect. „Ad neminem ante bona mens venit, quam mala"[2], spune Seneca (EP. 50). Acesta este deci modul de acțiune al milei în primul ei grad; ea paralizează puterile dușmane ale binelui moral

1. „Dreptul primului venit" (n.tr.).
2. „Nimănui bunele intenții nu îi vin înaintea celor rele" (n.tr.).

dinlăuntrul meu și îi cruță astfel pe ceilalți de durerile pe care eu le-aș fi cauzat. Îmi strigă: „Stai!", îi protejează pe semenii mei, ca un scut, împotriva agresiunilor pe care, fără ea, egoismul și răutatea mea ar fi putut să le ducă la îndeplinire. Astfel se naște din milă, în primul ei grad, maxima „neminem laede...", adică principiul justiției. Aici și nicăieri altundeva se găsește sursa pură a acestei virtuți, sursa cu adevărat morală și liberă de orice egoism. Dacă sufletul mi se deschide milei, fie și doar în această măsură, atunci mila va fi mâna care mă va opri în orice ocazie, indiferent că ea s-ar ivi pe loc sau mai târziu, direct sau prin intermediari. Îmi va fi imposibil să mai atentez la proprietatea ori la persoana semenului meu, să-l fac să sufere sufletește sau fizic. Mă voi abține deci de la a-i face vreun rău material sau de la a-i cauza vreo suferință morală întristându-l, îngrijorându-l, făcându-i în ciudă ori calomniindu-l. Tot mila mă va reține să sacrific pentru propria-mi plăcere fericirea unei persoane de sex feminin, să seduc nevasta altuia, să distrug moralul și fizicul tinerilor, degradându-i până la pederastie. Totuși, nu e necesar ca toate situațiile să trezească în noi mila, cu atât mai mult cu cât, de multe ori, aceasta ar sosi prea târziu. Unui suflet nobil îi este suficient să aibă numai o singură dată ideea suferințelor pe care o acțiune injustă i le produce celuilalt, nemaivorbind de sentimentul injustiției îndurerate, al violenței suferite, care face să crească mai tare durerea; imediat se naște în el deviza „neminem laede", iar porunca rațiunii devine o hotărâre fermă, durabilă de a respecta dreptul celorlalți, de a nu permite nici o agresiune împotriva acestui drept, de a se controla pentru a nu trebui niciodată să-și reproșeze suferința altuia, în fine, de a nu arunca nicicând asupra celorlalți, prin viclenie ori prin forță, greutățile și răul vieții, indiferent de împrejurări, și de a-și duce soarta fără a-l împovăra și pe altul. Fără îndoială, principiile, ideile abstracte nu sunt, în general, sursa și baza adevărate ale moralității. Sunt totuși indispensabile celor care vor să trăiască după regulile moralei, fiind un fel de baraj, de rezervor, unde, atunci când izvorul moralității începe să curgă (izvorul acesta nu curge fără încetare), vin să se adune sentimentele bune, pentru a se răspândi prin canale de derivație. Lucrurile morale sunt asemenea corpului, subiect de fiziologie în care vezica biliară, ca rezervor

al secreției ficatului, joacă un rol indispensabil, pentru a nu mai vorbi de multe alte cazuri asemănătoare. Atunci când instinctele contrare moralei sunt excitate de impresii exterioare, riscând să devină pasiuni, am putea ceda extrem de ușor în lipsa unor *principii* solide. A ști să-ți respecți ferm principiile, să le rămâi fidel în ciuda tuturor motivelor contrare, înseamnă a fi *propriul tău stăpân*. Aceasta este cauza pentru care femeile, a căror rațiune mai slabă este mai puțin aptă să înțeleagă, să mențină și să respecte principiile, se află mult sub nivelul bărbaților in ce privește virtutea justiției, cea a loialității și a delicateții conștiinței. De ce sunt injustiția și falsitatea păcatele lor cele mai frecvente, iar minciuna, elementul lor caracteristic? De ce depășesc bărbatul în caritate? Într-adevăr, ceea ce determină caritatea atinge de obicei înseși *simțurile*, excită mila, iar femeile sunt, în mod clar, mai sensibile decât noi la acest sentiment. Dar pentru ele nu există cu adevărat decât ceea ce pot vedea, realitatea prezentă și imediată, iar lucrurile cunoscute prin concepte, lucrurile aflate departe, în trecut, în viitor sau lucrurile absente, nu și le pot reprezenta decât greșit. Și aici există o compensație: justiția este mai degrabă virtutea bărbaților, iar caritatea, virtutea femeilor. Numai la ideea că am putea vedea femeile guvernând în locul bărbaților, izbucnim în râs; dar surorile de caritate nu le sunt cu nimic inferioare fraților care muncesc în spitale. Cât privește animalul, acesta nu are noțiuni abstracte sau rațiune, nu e capabil să ia decizii, și cu atât mai puțin să aibă principii sau să se autocontroleze. El cade pradă propriilor impresii și pofte. Nu este, așadar, susceptibil de moralitate însoțită de conștiință, deci speciile și chiar rasele superioare au grade foarte diferite de bunătate și răutate. În consecință, dacă analizăm acțiunile juste, una câte una, observăm că mila nu are decât o contribuție indirectă, acționând prin intermediul principiilor și nefiind aici *actu*, ci *potentia*[1]. Tot astfel, în fizica statică, lungimea mai mare a unuia dintre brațele pârghiei face ca mișcările sale să fie mai rapide, iar o masă mai mică să țină în echilibru una mai mare; în stare de repaus, pentru a nu

1. „Nefiind atât un act, cât o putere“ (n.tr.).

acționa decât ca potențial, lungimea nu acționează ca *actu*. Totuși, mila era întotdeauna prezentă, gata a se manifesta *actu*, iar când din întâmplare deviza pe care ne-am ales-o, deviza de justiție începe să slăbească, și un motiv trebuie să-i vină în ajutor pentru a reanima intențiile bune, nimic nu este mai potrivit decât motorul care vine direct de la sursă, adică acela impus de milă. Și nu doar când se pune problema prejudiciilor aduse persoanei, ci chiar proprietății. Astfel, când un om a descoperit o „găselniță" într-un contract, el începe să resimtă acea plăcere tentantă de a o pune în aplicare. Nimic nu îl readuce mai ușor pe drumul justiției (lăsând la o parte orice motiv de prudență sau religie) decât imaginea îngrijorării, a suferinței, a plânsetelor nefericitului care a pierdut obiectul. Fiecare simte acest adevăr, iar cel care reclamă banii pierduți se consolează cu gândul că acela care l-a prădat este un amărât, de exemplu un servitor.

Oricât de puțin verosimil ar părea, la prima vedere, cred că după aceste reflecții este clar că și justiția, mai precis justiția adevărată, liberă, își are sursa în milă. Unora li se va părea, poate, că avem de-a face cu un sol prea sărac pentru a hrăni o asemenea plantă, o virtute cardinală atât de mare, atât de deosebită. N-au decât să-și aducă aminte cât de mică este cantitatea de justiție adevărată, spontană, dezinteresată, nedisimulată, pe care o întâlnim printre oameni. Dacă dăm de ea, suntem martorii unei excepții uimitoare, care în raport cu surogatul ei, deci cu justiția născută din simpla prudență și pe marginea căreia se face atât zgomot, este precum aurul în comparație cu alama, atât ca valoare, cât și ca răspândire. Pe această din urmă categorie aș putea-o numi justiție populară, iar pe cealaltă, justiție celestă[1] (căci despre ea vorbește Hesiod spunând că părăsește Pământul o dată cu sosirea vârstei de aur și se duce să locuiască printre zeii cerurilor). Pentru o plantă de asemenea raritate, care nu poate fi decât exotică pe Pământ, rădăcina aceasta este suficientă.

---

1. Aluzie la Venus populară și Venus celestă din *Banchetul* lui Platon (n.tr.).

Injustiția, actul injust, constă în a-i face rău celuilalt. Noțiunea de injustiție este deci *pozitivă*, iar cea de justiție, care vine după aceea, este *negativă* și nu se aplică decât acțiunilor pe care ni le putem permite fără a face rău altora, fără a le face o injustiție. Trebuie să includem, in aceeași categorie, toate actele al căror unic scop este de a înlătura o tentativă de injustiție; lucrul este destul de evident. Căci nu există simpatie sau milă care-mi poate impune să mă las violentat de un altul, să sufăr de pe urma injustiției lui. Noțiunea de *drept* este negativă, iar aceea de *greșeală*, cu care face pereche, este pozitivă; acest lucru reiese clar din explicația pe care o dă Hugo Grotius, părintele filozofiei dreptului, în subsidiarul scrierilor sale: „Cuvântul «drept» înseamnă aici doar ceea ce e just, într-un sens mai degrabă negativ decât pozitiv, astfel încât dreptul devine, de fapt, ceea ce e injust". (*De jure, belli et pacis*, Cartea I, cap. 1, § 3). O altă dovadă a caracterului negativ pe care, în ciuda aparențelor, îl are justiția, este această definiție trivială: „A-i da fiecărui ce-i aparține". Dacă îi aparține ceva, nu mai e nevoie să i-l dăm, deci sensul devine: „A nu-i lua nimănui ceea ce-i aparține". Atât timp cât nu poruncește decât lucruri negative, justiția poate fi impusă. Într-adevăr, toți pot aplica deviza „neminem laede". Puterea coercitivă este aici *Statul*, al cărui scop este de a proteja indivizii unii de ceilalți și pe toți împotriva inamicului exterior. Câțiva filozofi germani (iată cât de venală e epoca noastră!) au încercat să-l transforme într-o instituție de educație și de edificare morală. Parcă vedem cum stau la pândă iezuiții, gata să suprime libertatea persoanelor, să împiedice dezvoltarea individului, să-l reducă la stadiul de rotiță într-un angrenaj politic și religios în stil chinezesc. Aceasta este calea pe care s-a ajuns în trecut la inchiziție, la supliciul focului, la războaiele religioase. Prin cuvintele: „Pe teritoriul meu vreau ca fiecare să-și poată căuta fericirea după bunul său plac", Frederic cel Mare vroia, de fapt, să spună să nu se opunea acestor practici. Chiar și astăzi, nu există (cu o singură excepție, America de Nord, o excepție însă mai mult aparentă decât reală) state care să se îngrijească de necesitățile metafizice ale membrilor lor.

Guvernele par să fi adoptat ca principiu cuvintele „Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, soeva, mutabilis; ubi vana religione capta, melius vatibus, quam ducibus suis paret."[1]

Noțiunile de *greșeală* și *drept* reprezintă, deci, și *daună* sau *absența daunei*, prin această ultimă expresie înțelegând actul de a îndepărta o daună, un prejudiciu. Ele sunt, în mod evident, independente de legislații, pe care, de altfel, le preced. Există, așadar, un drept pur moral, un drept natural și o doctrină pură de drept (pură, adică independentă de orice instituție pozitivă). La drept vorbind, principiile acestei doctrine își au originea în experiență, apărând ca urmare a noțiunii de daună. Ca atare, ele sunt fondate însă pe înțelegerea pură, care ne pune, *a priori*, în mână formula „causa causae est causa effectus"[2], cu sensul că, dacă duc la îndeplinire un anumit act pentru a mă proteja contra agresiunii celuilalt, nu eu sunt cauza primară a actului, ci el; mă pot opune deci oricărui prejudiciu pe care mi-l aduce, fără a comite o injustiție. Este asemenea legii reflecției transpusă în domeniul moral. Puneți la un loc cele două elemente, noțiunea empirică a daunei și regula furnizată de înțelegerea pură, și imediat vor apărea cele două noțiuni capitale de drept și de greșeală, noțiuni pe care fiecare și le formează *a priori*, aplicându-le imediat ce experiența îi oferă o ocazie. Dacă vreun empirist neagă acest lucru, este suficient să-i amintim, lui care nu ascultă decât de experiență, exemplul sălbaticilor: ei știu să distingă dreptul de greșeală cu multă justețe, adesea chiar cu finețe și precizie, fapt observabil în raporturile lor cu navigatorii europeni, în trocuri, în aranjamente, în vizitele pe care le fac pe vase. Când dreptul lor e respectat, sunt îndrăzneți și plini de încredere; când dreptul le e împotrivă, sunt excesiv de timizi. În dispute, cad imediat asupra unui *consens just*; o amenințare nemeritată este însă de ajuns pentru a-i pune pe picior de război. *Doctrina dreptului* este o parte a moralei, determinând actele

1. „Nimic nu este mai potrivit pentru a conduce mulțimea decât superstiția. Fără superstiții, aceasta este violentă, crudă, schimbătoare. Odată sedusă de vanitățile unei religii, ea ascultă mai bine de vrăjitorii ei decât de conducători." (n.tr.).
2. „cauza cauzei este cauza efectului" (n.tr.).

pe care nu trebuie să le facem dacă nu vrem să aducem prejudicii, daune altora ori să le facem vreo injustiție. Morala ia deci în considerație *agentul* acțiunii. Legislatorul se ocupă, la rândul său, de acest capitol al moralei, luând în considerare *pacientul*, luând lucrurile în sens invers și văzând în ele suferințe pe care nimeni nu trebuie să le încerce, din moment ce nimeni nu trebuie să suporte injustiția. Apoi, statul ridică împotriva acestor agresiuni un zid de apărare, legea, creând dreptul pozitiv. Scopul său este ca nimeni să nu *sufere* injustiția, pe când cel al doctrinei morale a dreptului este de a face ca nimeni să nu o comită.[1]

Actele de injustiție se aseamănă toate între ele sub raportul calității: sunt întotdeauna un prejudiciu adus persoanei, libertății, bunurilor sau onoarei altuia. *Cantitatea* injustiției poate să varieze însă oricât. Nu mi se pare că moraliștii au studiat suficient variabilitatea mărimii *injustiției*. Toți știu să țină cont de ea în practică, măsurând astfel gradul de blamare a vinovatului. La fel și în cazul acțiunilor juste. Să mă explic: un om care, aproape mort de foame, fură un pian, comite o injustiție; cât de măruntă, însă, pe lângă cea a bogatului care, printr-un mijloc oarecare, îl jecmănește pe sărac de ultimele lui rezerve! Bogatul care plătește zilierii face un act de justiție; cât de mărunt însă pe lângă cel al săracului care găsește o monedă de aur și i-o înapoiază de bunăvoie bogatului! Cum măsurăm această variabilă atât de importantă, *cantitatea* justiției și a injustiției actelor noastre (calitatea lor rămânând constantă)? Măsurătoarea nu este absolută și directă, ca atunci când recurgem la o scară de proporții, ci indirectă și relativă, ca sinusul și tangenta. Iată formula convenabilă: mărimea injustiției actului meu este egală cu mărimea răului făcut altuia, de împărțit la mărimea profitului de care beneficiez; tot astfel, mărimea justiției acțiunii mele este egală cu mărimea profitului de care aș fi putut beneficia din prejudiciul altuia, de împărțit la mărimea prejudiciului pe care mi l-aș fi adus mie însumi. Mai există însă o categorie de injustiție, și anume *injustiția accentuată*, diferită ca specie de justiția simplă, oricare ar fi mărimea ei. Iată cum o

1. Doctrina dreptului este expusă în întregime în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, § 62.

putem recunoaște: în fața unei injustiții oarecare, martorul dezinteresat simte o indignare proporțională cu mărimea injustiției, dar gradul maxim de indignare nu este atins decât în fața injustiției accentuate, pe care el o detestă și în care vede o crimă îngrozitoare, care strigă la cer după răzbunare, un act abominabil, un sacrilegiu în fața căruia până și zeii își acoperă privirea. Avem de-a face cu injustiție accentuată atunci când un om își asumă obligația de a-l proteja pe altul într-o anumită problemă, însă își neglijează obligația, comițând o injustiție, iar apoi, nemulțumindu-se doar cu atât, îl atacă și îl lezează pe cel care trebuia protejat, tocmai în punctul cel mai sensibil. Astfel, când apărătorul sau ghidul unui om devine criminalul său, când omul de încredere devine hoț, când tutorele își jecmănește pupila, când judecătorul se lasă corupt, când cel căruia îi ceri un sfat îți dă intenționat unul greșit, toate actele de acest fel îmbracă un singur nume – trădare. Un nume care produce repulsia Universului întreg, lucru vizibil și la Dante, care așază trădătorii în cercul cel mai adânc din Infern, acolo unde locuiește însuși Satan (*Inf.*, XI, pp. 61-66).

După ce am vorbit despre obligație, ar fi timpul să menționez o idee foarte des întâlnită atât în morală, cât și în viață: cea a *obligației morale, a datoriei.* Am văzut că injustiția constă în a-i cauza daune altuia, fie la adresa persoanei lui, fie a libertății, a bunurilor sau onoarei. De unde am putea deduce că orice injustiție comportă o agresiune pozitivă, un act. Câteodată, există acte a căror simplă *omisiune* constituie o injustiție; ele se numesc *datorii*. Aceasta este adevărata definiție filozofică a datoriei, care își pierde sensul propriu și dispare atunci când, după exemplul moraliștilor din toate timpurile și până azi, incepem să numim datorie tot ce e lăudabil, ca și cum am uita că, acolo unde există *datorie*, există și *obligație*. Datoria, *le devoir, Pflicht, duty*[1] este deci *un act a cărei simplă omisiune din partea mea îi cauzează altuia o daună, adică îi face o injustiție.* Or, este evident că în acest caz trebuie ca eu, cel care comite acțiunea, să mă fi angajat a îndeplini actul în cauză, deci să mă fi *obligat*. În concluzie, orice datorie se sprijină pe o

1. În franceză, germană, engleză (n.tr.).

obligație contractată. De obicei, există o convenție expresă, bilaterală, ca între prinț și popor, guvern și funcționari, stăpân și servitori, avocat și clienți, medic și bolnavi, adică între un om care a acceptat o sarcină, indiferent de natura ei, și cel care l-a mandatat, în sensul larg al cuvântului. Astfel, orice datorie creează un drept, căci nimeni nu se poate obliga fără motiv, adică fără a avea anumite avantaje. Din câte știu, nu există decât o singură obligație care nu e impusă în urma unei convenții, ci prin simplul efect al unui act, datorită faptului că individul nu exista în momentul în care a fost asumată obligația: este vorba de aceea pe care o au părinții față de proprii lor copii. Cel care aduce pe lume un copil are *datoria* să-l întrețină până în momentul în care se poate descurca singur. Dacă acest moment nu sosește niciodată, cum este cazul orbilor, al infirmilor, al cretinilor etc., atunci nici datoria nu încetează niciodată. Căci, abținându-se de la a-și ajuta copilul, cel care l-a creat ar face, prin această omisiune, o mare greșeală, ba, mai mult, l-ar pierde. Datoria morală a copiilor față de părinți este departe de a fi atât de imediată, de precisă. Iată pe ce se sprijină: cum orice datorie creează un drept, trebuie ca și părinții să aibă un drept asupra copiilor, acela de a le impune ascultarea; el se stinge cu timpul, iar locul îi este luat de recunoștință pentru tot ceea ce au putut face părinții dincolo de stricta lor obligație. Oricât de demnă de ură, oricât de revoltătoare, chiar, este adesea ingratitudinea, totuși recunoștința nu este o datorie, căci acela care neglijează nu greșește nimănui; deci, contrar, s-ar putea spune că, în adâncul lui, binefăcătorul se gândise să facă o afacere. Poate că ar fi posibil să vedem în reparația daunelor aduse unui individ un exemplu de obligație ce se naște dintr-o simplă acțiune. Totuși, nefiind vorba decât despre suprimarea consecințelor unui act injust, despre efortul făcut pentru a le înțelege, totul în acest caz este negativ, o negare a actului care, în sine, ar fi trebuit să nu aibă loc. O altă remarcă pe care trebuie s-o fac aici este aceea că echitatea reprezintă inamicul justiției și adesea îi aduce un mare prejudiciu. Astfel, n-ar prea trebui să fim de acord cu zicala conform căreia neamțului îi place echitatea, iar englezului, justiția.

Legea determinării prin motive este tot atât de riguroasă aici precum este cea a cauzalității în lumea fizică. Constrângerea pe care o impune nu este deci mai puțin irezistibilă. În consecință, injustiția își poate atinge scopurile pe două căi: *violența* și *viclenia*. Pot prin violență să cauzez moartea unuia dintre semenii mei, să-l jefuiesc, să-l constrâng a mă asculta. Pot însă, tot atât de bine, să fac același lucru prin viclenie, oferindu-i spiritului său motive înșelătoare, care îl vor împinge să facă ceea ce altfel n-ar fi făcut. Instrumentul convenabil este minciuna. Dacă ea e legitimă, aceasta se datorează unicului motiv că servește la a violenta oamenii cu ajutorul legii motivelor. Or, tocmai asta face mereu. Într-adevăr, dacă mint, actul meu nu poate fi fără un motiv, care, cu câteva rare excepții, este unul injust, și anume dorința de a-i face să contribuie la îndeplinirea scopurilor mele pe oamenii asupra cărora n-am nici o putere sau, pe scurt, dorința de a-i violenta cu ajutorul legii motivelor. Inclusiv minciuna din simpla fanfaronadă se explică astfel, căci fanfaronul vrea să apară în ochii altuia ca fiind mai valoros decât în realitate. Explicația faptului că orice promisiune este obligatorie constă în aceea că, atunci când promisiunea nu e respectată, ea devine o minciună dintre cele mai solemne. Intenția de a-l violenta moral pe celălalt n-a fost nicicând mai evidentă, din moment ce însuși motivul minciunii, actul pe care dorim să-l obținem de la partea adversă, este declarat pe față. Înșelătoria este demnă de tot disprețul pentru că își dezarmează victima în mod ipocrit, înainte de a o ataca. Punctul ei maxim este *trădarea*, prin care intră în categoria injustiției accentuate, căci devine un fapt abominabil. Pe de altă parte, atâta timp cât pot respinge violența prin violență fără să fac vreo injustiție, deci în plină legalitate, pot tot atât de bine, dacă îmi lipsește forța sau dacă nu mi se pare un mijloc satisfăcător, să recurg la viclenie. Deci, în cazul în care am dreptul să recurg la forță, pot recurge și la minciună, ca atunci când mă aflu în fața unor huligani sau răufăcători pe care îi atrag într-o capcană. De asemenea, o promisiune smulsă cu forța nu este deloc o minciună. În realitate, *dreptul de a minți* merge și mai departe, putând fi utilizat împotriva oricărei întrebări care privește persoana mea sau alor mei și pe care eu

nu am autorizat-o. O asemenea întrebare este indiscretă, și mă voi expune unui pericol nu doar dacă răspund, ci și dacă o evit cu un „n-am nimic de comentat“, formulă deja suficientă pentru a trezi bănuieli. În asemenea cazuri, minciuna este arma legitimă de apărare împotriva unei curiozități ale cărei motive nu sunt, de obicei, binevoitoare. Căci, dacă am dreptul să-mi iau măsuri de precauție în fața pericolului unei agresiuni, atunci când ghicesc la celălalt intenții rele și un plan de a mă ataca tot prin forță, dacă am dreptul de a pune, preventiv, cuie ascuțite prin grădină, de a lăsa noaptea prin curte câini foarte răi sau chiar de a recurge la capcane sau la puști care se declanșează singure, fără ca răufăcătorii să-și dea seama de urmările funeste ale măsurilor în cauză, tot astfel am dreptul să țin secrete, prin orice mijloace, fapte care, o dată cunoscute, i-ar da celuilalt o oarecare superioritate asupra mea. Am cu atât mai mult dreptate cu cât trebuie să mă aștept la reaua-voință a celorlalți și să-mi iau toate precauțiile împotriva lor.[1]

Pot deci să opun vicleniei tot viclenia, însă doar atunci când mă aștept să fiu atacat cu ajutorul acesteia. Când un om se amestecă fără permisiune în afacerile mele personale, nu trebuie să bat câmpii și nici să-i indic punctul precis în care zace vreun mister supărător, poate, pentru mine, spunându-i lucruri de genul „vreau să păstrez secretul asupra acestui aspect“. Lucrul ar putea fi util pentru el, iar cunoașterea lui l-ar face să mă aibă la mână: „Scire volant secreta domus, atque inde timeri“[2].

Am dreptul să mă debarasez de el, cu toate riscurile și pericolele existente, chiar dacă i-aș aduce vreun prejudiciu. Într-o asemenea ocazie, minciuna este unicul mijloc de a mă proteja contra unei curiozități indiscrete și bănuitoare, căci mă aflu în legitimă apărare. „Ask me no

1. „Chiar dacă minciuna riscă adesea / Să aducă blamul și să fie marca unor țeluri egoiste / S-a întâmplat, totuși, de mii și mii de ori, / Să aducă și imense servicii / Evitând multe rele, evitând rușinea sau chiar moartea. / Căci n-avem mereu de-a face cu prieteni / În lumea aceasta muritoare, mai mult întunecată decât senină, / Încărcată de invidie.“ (*Orl. fur.*, IV) (n.tr.).
2. „Vor să știe secretele casei pentru a se face temuți“ (n.tr.).

questions and I'll tell you no lies"[1], iată deviza valabilă. Chiar și la englezi, unde numele de mincinos este cel mai sângeros dintre reproșuri, iar minciuna este mai rară decât în alte părți, orice întrebare în legătură cu problemele personale, pusă fără permisiunea celui chestionat, apare ca neconvenabilă, supărătoare. Această neconveniență este desemnată prin cuvântul „a chestiona". De altfel, nu există oameni inteligenți care să nu se supună principiului menționat. Dacă, de exemplu, un om revine dintr-un loc îndepărtat, unde a câștigat niște bani, și întâlnește în drum un necunoscut care îl întreabă, *așa cum este obiceiul în asemenea cazuri*, mai întâi unde se duce, apoi de unde vine, pentru a ajunge, încet-încet, să-l interogheze ce a făcut în acel loc, omul va răspunde printr-o minciună, cu gândul de a evita să fie furat. Dacă vă aflați în casa cuiva a cărui fiică vreți s-o cunoașteți și sunteți chestionat asupra prezenței dumneavoastră acolo, nu veți întârzia să dați un fals pretext, chiar dacă aveți timbrul vocii puțin voalat. Și nu sunt rare cazurile în care oameni raționali pot minți fără scrupule. Acesta este singurul mijloc prin care putem face să înceteze contradicția șocantă dintre morala pe care o predicăm și aceea pe care o practicăm zi de zi, până la nivelul oamenilor celor mai sinceri și mai nobili. Trebuie, bineînțeles, să restrângem riguros aria de permisiune, așa cum am făcut eu, doar la cazurile de legitimă apărare. Altfel, teoria ar avea de suferit cele mai stranii abuzuri, căci nu există armă mai periculoasă decât minciuna în sine. Așa cum legea, deși promovează pacea publică, permite ca orice individ să poarte armă și să o folosească în caz de legitimă apărare, tot astfel, numai și numai în acest caz, morala ne face concesia de a putea recurge la minciună. Cu excepția *legitimei apărări împotriva violenței* și vicleniei, orice minciună este o injustiție. Justiția vrea, deci, să fim sinceri cu toată lumea. Cât privește condamnarea minciunii printr-o sentință, o primă remarcă ne abate din drum: aceea că există cazuri în care avem chiar *datoria* de a minți (la medici, de exemplu) și, mai mult, că există minciuni *sublime* (a marchizului Posa, în *Don Carlos*[2], ori

1. „Nu-mi pune întrebări, și nu-ți voi spune minciuni" (n.tr.).
2. Vezi *Don Carlos*, de Schiller, actul V, scena III (n.tr.).

cea din *Ierusalimul eliberat*[1], II, 22, practic toate minciunile prin care un inocent ia asupra lui greșeala altuia). În fine, Iisus Hristos a alterat, el însuși, adevărul cu bună-știință (*Ioan*, VII, 8)[2]. Tot astfel, Campanella afirmă foarte clar în ale sale *Poesie filosofische*, madrigalul 9: „Bello è il mentir, si a fare gran' ben si trova"[3]. Dimpotrivă, teoria minciunii oficioase, așa cum o prezintă morala la modă, are aerul unei piese adăugate la o rochie a unei sărace. Raționamentele cărora Kant le-a oferit materia primă și care sunt folosite în multe manuale pentru a se demonstra legitimitatea minciunii, deducând-o din *facultatea noastră de a vorbi*, sunt de o platitudine, de o puerilitate, de o sărăcie care, numai pentru plăcerea de a le sfida, te îmbie să te arunci și în brațele diavolului și să spui, împreună cu Talleyrand: „Omul a primit cuvântul pentru a-și putea ascunde gândurile". Disprețul absolut pentru minciună, pe care Kant îl afișează cu toate ocaziile, nu este altceva, în fond, decât afecțiune sau prejudecată. Este adevărat că, în capitolul din *Doctrina virtuții* pe care îl consacră minciunii, el o îmbracă numai cu epitetele cele mai dezonorante, dar nu găsește nici un motiv la subiect pentru a demonstra că este blamabilă, cu toate că acest procedeu ar fi fost mai eficient. Este mai ușor să faci declarații decât demonstrații, să faci morală decât să fii sincer. Kant ar fi fost mai înțelept dacă ar fi rezervat acel zel cu totul aparte pentru a-l dezlănțui împotriva răutății care se bucură de durerea altuia, căci ea, și nu minciuna, este cu adevărat păcatul diabolic. Ea este contrariul însuși al milei, este pur și simplu cruzimea neputincioasă care contemplă răul altuia complăcându-se, și care, incapabilă fiind să-l creeze, îi mulțumește hazardului pentru că și-a asumat o astfel

1. Este vorba despre minciuna tânărului Söphronie, care, pentru a-i salva pe creștini, afirmă în fața lui Aladin, tiranul din Ierusalim, că ar fi răpit dintr-o moschee o imagine a Fecioarei pe care musulmanii o transportaseră acolo. (n.tr.)
2. Iată textul: „Frații lui Iisus îi spuseseră: Părăsește acest pământ și du-te în Iudeea (pentru a merge la sărbătoarea Tabernacolelor), ca discipolii tăi să vadă minunile ce poți să le faci... Căci frații lui Iisus nu credeau în el. De aceea, le-a răspuns: Mergeți la această sărbătoare, eu nu merg cu voi, pentru că timpul meu încă n-a venit. Le-a dat acest răspuns și a rămas în Galileea, însă, de cum au plecat, s-a dus și el la sărbătoare, pe ascuns" (n.tr.).
3. „Frumoasă e minciuna dacă face un mare bine."

de grijă. Fără îndoială că, în codul de onoare al cavaleriei, numele de mincinos este o învinuire gravă, care se cere spălată în sângele ofensatorului.

Rațiunea nu este însă aceea că minciuna ar fi îngustă, altfel o acuzație adusă cuiva care a comis o injustiție ar fi fost o insultă la fel de gravă ca și pentru minciună, ceea ce nu e adevărat. Rațiunea reală constă în aceea că, în spiritul cavaleriei, forța este cea care fundamentează dreptul. Or, cel care, pentru a duce la îndeplinire o injustiție, recurge la minciună pare că îi lipsește fie forța, fie curajul de a o folosi. Orice minciună este semn de teamă; iată ce-l condamnă fără putință de întoarcere.[1]

18. A doua virtute – caritatea

Astfel, justiția este prima și cea mai importantă dintre virtuțile cardinale. Înșiși filozofii antici au recunoscut-o ca atare și au așezat-o aici. Alături au pus, însă, alte trei virtuți, alese fără discernământ. În schimb, caritatea, *caritas*, nu este încă recunoscută ca virtute, nici chiar de Platon, care se ridică în morală deasupra tuturor, dar care nu depășește justiția liberă, dezinteresată. Desigur, caritatea a existat dintotdeauna în practică, însă nu a făcut niciodată obiectul unei probleme de teorie, nu a fost niciodată ridicată, în mod expres, la rangul de virtute, la rangul cel mai înalt, nu a fost niciodată extinsă până la dușmanii noștri, înaintea apariției creștinismului; aici este, de fapt, marele merit al acestei religii. Asemenea afirmații nu sunt valabile decât pentru Europa, căci în Asia iubirea aproapelui era pusă în teorie, prescrisă cu mii de ani înainte, tot la fel cum era și în practică: Veda și Dharma-Castra, Itihasa și Purana, precum și doctrina lui Buddha Sakya-Muni, nu încetau să o predice. Căutând atent, găsim chiar și la vechii greci oarecare urme ale sensului carității: la Cicero în *Finibus* (V, 23), la Pitagora, dacă ar fi să ne luăm după Jamblichos (*De vita Pythagorae*, cap. XXXIII). Este

1. Traducerea textuală: iată ce rupe pe el bastonul. Aluzie la o ceremonie ținând de vechiul drept germanic (n.tr.).

o obligație pentru mine aceea de a deduce, în sens filozofic, din principiul meu, virtutea carității.

Grație acestui fenomen, a cărui realitate am arătat-o, dar a cărui cauză rămâne în mister, mila atinge un al doilea grad, suferința unui individ devenind, prin ea însăși, și fără intermediar, motivul unei acțiuni. Acest grad se distinge clar de cel dintâi, în care actele pe care mila le inspiră sunt *pozitive*; acum, mila nu se mai limitează la a împiedica răul, ci incită la acte prin care să-i vină aproapelui în ajutor. Există aici doi factori: participarea imediată la răul altuia, cu mai multă sau mai puțină vivacitate și emoție, respectiv disperarea mai mult sau mai puțin mare și presantă a pacientului. În funcție de variația acestor factori, motivul moral pur determină decizia sacrificiului într-o măsură corespunzătoare, pentru a remedia suferința sau nevoile celuilalt. Îmi voi sacrifica fie o parte din forțele fizice sau morale, cheltuindu-le în profitul semenului meu, fie bunurile, sănătatea, libertatea sau chiar viața. Participarea imediată la necazul altuia, fără a raționa îndelung (și fără a avea nevoie de prea multă gândire), este singura sursă pură de caritate, de *caritas*, singura sursă a virtuții care are ca deviză „omnes, quantum potes, juva“ și din care decurg toate actele recomandate de morală sub denumirea de datorii de virtute, datorii de iubire, datorii imperfecte. Participarea imediată, instinctivă chiar, la suferințele *pătimite* de alții, așadar *compasiunea*, mila reprezintă unicul principiu din care se nasc aceste acte, cel puțin atunci când au o *valoare morală*, când sunt lipsite de orice egoism și ne dau prin aceasta o mulțumire interioară pe care o numim conștiință pozitivă, o conștiință satisfăcută, care ne aprobă. Ele determină respectul, admirația și ne invită să aruncăm asupra propriei persoane o privire modestă (detaliu ce nu ar putea fi de nimeni contestat). Dar, dacă o acțiune de binefacere a avut alt motiv, ea nu poate fi decât egoistă, dacă nu chiar rea. Am împărțit mai devreme principiile acțiunilor noastre în trei categorii primordiale: egoism, răutate, milă. Ei bine, motivele care pun oamenii în mișcare se restrâng și ele la trei clase generale: 1 – binele agentului; 2 – răul pacientului; 3 – binele pacientului. Dacă deci motivul unei acțiuni binefăcătoare nu

aparține primei clase, atunci el intră obligatoriu într-una dintre celelalte. Adesea în cea de-a doua, ca atunci când îi fac cuiva un bine pentru a-l întrista pe un altul sau pentru a-i îngreuna și mai tare povara, ori când doresc să-l fac de rușine pe un al treilea, care nu-i face nici un bine protejatului meu, sau, în fine, când am în gând să-l umilesc pe cel căruia îi fac binele. Cel mai adesea, motivul este din prima categorie. Astfel se întâmplă când printr-o acțiune bună îmi urmăresc, pe căi mai mult sau mai puțin ocolite, *propriul meu bine*, gândindu-mă, de exemplu, la vreo recompensă pe care aș putea-o obține pe lumea aceasta ori pe cealaltă, la stima publică, la renumele pe care vreau să mi-l construiesc prin inima mea nobilă, la serviciile pe care mi le-ar putea aduce individul ajutat acum, sau, cel puțin, la profitul de care aș putea beneficia de la el. Se mai întâmplă și ca ideea ce mă determină să fie aceea că măreția sufletului și binefacerile sunt lucruri bune de menținut în principiu, pentru că aș putea să trag foloase din ele într-o bună zi. În general, toate exemplele se reduc la aceea că proiectul meu nu este *acel* proiect, singurul complet obiectiv, de a-i ajuta pe ceilalți, de a-i scoate din mizerie și necazuri, de a-i elibera din suferințe; nu este deci proiectul în sine, singur și fără nimic lângă el! Acesta și numai acesta este sursa adevăratei carități, *caritas*, pe care o predică religia creștină. Iar creștinismul nu are alt merit mai mare sau mai caracteristic. Cât privește preceptele pe care *Evanghelia* le adaugă la prima poruncă, de genul: „să nu știe stânga ce face dreapta“ și altele asemenea, ele au ca principiu un vag sentiment a ceea ce eu am stabilit prin deducție, anume al faptului că numai suferința altuia, fără vreun alt gând ascuns, trebuie să fie motivul care mă ghidează, dacă vreau ca acțiunea mea să aibă o valoare morală. Astfel, în aceeași Carte (*Matei*, VI, 2), citim un cuvânt înțelept: cine dă cu ostentație își are deja răsplata în ostentația însăși. La rândul lor, *Vedele* indiene au darul de a ne revela cuvântul binecuvântat, asigurându-ne mereu că acela care așteaptă răsplata faptelor sale se află încă pe calea tenebrelor și nu este copt pentru a se elibera. Dacă un individ care dă ceva de pomană mă va întreba cu ce se va alege, răspunsul meu va fi: „Te vei alege cu aceea că i-ai ușurat povara amărâtului, cu atât și cu nimic mai mult. Dacă asta nu te ajută la nimic, dacă

nu te face să te simți bine, atunci înseamnă că nu vroiai să faci o pomană, ci o afacere. Ei bine, ai ieșit păgubit! Dar, dacă îți convine că nefericitul acela, covârșit de nevoi, suferă mai puțin, atunci ți-ai atins scopul, iar din actul tău te-ai ales tocmai cu diminuarea suferinței lui. Vezi astfel adevărata măsură în care acțiunea ți-e răsplătită."

Dar cum se poate face ca o suferință, care nu este a *mea*, care nu mă privește *pe mine*, să devină totuși, pentru mine, motiv care acționează direct, în același fel cu propria-mi suferință? Cum se poate ca suferința altuia să mă determine a acționa? Am mai spus-o, nu există decât un mijloc: deși durerea nu-mi este revelată decât din exterior, prin intuiție ori prin mărturisiri, cu totuși *o voi simți, mă va încerca* de parcă îmi aparține, însă nu ca și cum ar locui *în mine*, ci ca și cum s-ar afla *în altul*. Ajungem la vorbele lui Calderon:

„que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia."
(„No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229)[1]

Până aici, însă, trebuie ca eu să mă identificat într-o măsură oarecare cu acel altul, ca bariera dintre eu și non-eu să fi fost înlăturată pentru un moment. Numai atunci situația celuilalt, nevoile, necazul, suferințele lui îmi devin imediat proprii și încetez a le privi ca un lucru care-mi este străin, indiferent, distinct de mine în mod absolut, așa cum ar dori-o intuiția empirică. Eu sufăr *în el*, cu toate că nervii mei nu se află în pielea lui. De aceea, răul *lui*, necazul lui, devin *pentru mine* un motiv; altfel, numai motivele mele m-ar ghida. Acest fenomen, repet, este un mister, un fapt pentru care Rațiunea nu e direct răspunzătoare și ale cărui cauze experiența nu ar ști să le descopere. Totuși, faptul e cotidian. Fiecare îl simte în interiorul său, chiar și cel mai dur, cel mai egoist dintre

1. „Căci între imaginea
Suferinței și suferința în sine
Nu este nici o distanță."
(„Nu întotdeauna răul este adevărat")

oameni. Întâlnim exemple zi de zi, la scară redusă, peste tot unde un om vine în ajutorul celuilalt printr-o inspirație spontană, fără prea multă reflecție, și îl asistă, ba uneori se expune la un pericol mortal, făcând aceasta pentru un individ pe care nu l-a văzut niciodată. Nu se gândește la altceva în afară de faptul că semenul său este în pericol și suferă. La scară mare, un asemenea caz este, de exemplu, acela când, după o îndelungată reflecție, după dezbateri dificile, națiunea engleză cheltuiește, cu inimă nobilă, 20 de milioane de lire pentru a răscumpăra sclavia negrilor din colonii, în aplauzele și bucuria lumii întregi. Dacă cineva refuză să recunoască faptul că motivul acestei frumoase acțiuni gigantice a fost mila și dacă o pune pe seama creștinismului, atunci să se gândească: în întreg *Noul Testament* nu există nici un cuvânt contra sclaviei, într-un timp când aceasta era universală; mai mult, în 1860, cu ocazia dezbaterilor despre sclavie din America de Nord, un orator a putut face apel la faptul că Abraham și Iacob au avut, la rândul lor, sclavi.

Care vor fi, în fiecare caz în parte, efectele practice ale acestui fenomen intim și misterios? Este datoria eticii să le analizeze, în capitolele și în paragrafele consacrate datoriilor de virtute, datoriilor de caritate sau datoriilor imperfecte. Aici eu nu am făcut decât să le arăt rădăcinile, solul în care sunt implantate și din care ia naștere deviza „omnes, quantum potes, juva". Restul se deduce ușor, așa cum, din cealaltă jumătate a principiului meu, „neminem laede", reies toate datoriile de justiție. În realitate, morala este cea mai ușoară dintre științe, lucru la care trebuia să ne așteptăm, ținând cont că fiecare are obligația de a-și construi o morală proprie, de a extrage el însuși, din principiul suprem pe care-l are înrădăcinat în suflet, o regulă apreciabilă în toate cazurile vieții. Căci puțini sunt aceia care au timpul și răbdarea de a învăța o morală gata făcută. Din justiție și din caritate decurg toate virtuțile, ele fiind, așadar, virtuți cardinale. Deducându-le din principiul lor, punem piatra de temelie a eticii. Justiția – iată, într-un singur cuvânt, întreg *Vechiul Testament*; caritatea – iată *Noul Testament* (acea „nouă lege") (*Ioan*, XIII, 34), care, conform lui Pavel (*Romanilor*, XIII, pp. 8-10), cuprinde toate virtuțile creștine.

19. Conformitatea fundamentului moralei, așa cum a fost stabilită

Adevărul pe care l-am exprimat, acela că mila, fiind singurul motiv lipsit de egoism, este și singurul cu adevărat moral, are un aer dintre cele mai paradoxale, și chiar de neconceput. Pentru a-l face mai puțin extraordinar în fața cititorului, voi arăta cum este el confirmat de experiență și cum exprimă sentimentul general al oamenilor.

1. Voi începe prin a alege un exemplu imaginar, care va fi un fel de „experimentus crucis"[1].

Pentru a nu face jocul prea frumos, nu mă voi opri asupra unui act de caritate, ci asupra unei violări a dreptului, cea mai gravă cu putință. Să ne închipuim doi tineri, Caius și Titus, îndrăgostiți cu pasiune de două tinere fete diferite. Fiecare dintre ei își vede drumul barat de către un rival, care este preferat pentru avantaje exterioare. Ei găsesc, fiecare în parte, o metodă prin care să-i facă pe rivalii lor să dispară de pe această lume. Se află la adăpost de orice bănuială și de orice fel de cercetări. Totuși, atunci când trec la pregătirea omorului, ambii se opresc, în urma unei lupte interioare. Asupra acestui abandon va trebui să primim explicații sincere și clare. În ce-l privește pe Caius, îl lăsăm pe cititor să aleagă explicațiile pe care le va dori. Ar putea fi reținut de motive religioase, de gândul la voința divină, la pedeapsa care-l așteaptă, la judecata de apoi etc. Sau poate că-și spune: „Am reflectat asupra faptului că deviza conduitei mele în această circumstanță n-ar fi fost capabilă să furnizeze o regulă care să se poată aplica la toate ființele raționale în general, căci mi-aș fi tratat rivalul ca pe un simplu mijloc, fără a vedea în el un scop în sine". Sau se va exprima, împreună cu

---

1. Sau „instantia crucio", termen prin care Bacon desemnează un raționament în care, fiind date câteva ipostaze, considerate ca singurele posibile, sunt respinse toate în afară de una, demonstrându-se că doar aceasta este adevărată.

Fichte, astfel: „Viața unui om oarecare este un bun mijloc pentru a determina realizarea legii morale, deci nu se poate distruge o ființă al cărei destin este de a contribui la aceasta, decât dacă ești indiferent la un asemenea act“ (*Doctrina moravurilor*, p. 373). (De aceste scrupule s-ar putea lipsi, fie vorba între noi, căci, o dată aflat în posesia celei pe care o iubește, el speră să creeze imediat un instrument nou al legii morale.) Caius ar putea vorbi și in maniera lui Wollaston: „M-am gândit că o astfel de acțiune ar fi traducerea unei poziții false“, sau a lui Hutcheson: „Simțul moral, ale cărui impresii scapă, ca și celelalte simțuri, oricărei explicații ulterioare, m-a determinat să acționez în acest fel.“ Sau în felul lui Adam Smith: „Am prevăzut că actul meu nu ar fi atras simpatia spectatorului“. Sau, precum Christian Wolff: „Am recunoscut că prin aceasta nu lucram pentru propria-mi perfecționare și nu contribuiam nici la cea a altora.“ Ori ca Spinoza: „Homini nihil utilus homine; ergo hominem interimere nolui“[1]. Pe scurt, va spune ce vă convine mai mult. Dar în ce privește pe Titus, pe care mi-am rezervat dreptul să-l explic în maniera mea, acesta va zice: „Când am ajuns la preparative, deci când a trebuit să iau în considerare pentru moment nu pasiunea, ci rivalul, atunci am început să văd clar despre ce e vorba, atât pentru mine, cât și pentru el. Tot atunci m-a cuprins mila, compasiunea, și n-am avut puterea să rezist. Nu am putut să fac ce vroiam.“ Îi întreb acum pe toți cititorii sinceri și fără prejudecăți: Dintre acești doi oameni, care e mai bun? Care este cel în mâinile căruia v-ați lăsa mai liniștit destinul? Care este cel pe care l-a reținut motivul cel mai pur? Unde zace atunci fundamentul moralei?

2. Nimic nu ne trezește atât de puternic sentimentul moral precum cruzimea. Putem ierta orice altă faptă; cruzimea, însă, niciodată. Motivul este că aceasta reprezintă exact contrariul milei. Aflăm din ziare știrea că o mamă și-a ucis un copil în vârstă de cinci ani, turnându-i ulei încins pe gât, iar pe celălalt, mai mic, l-a îngropat de viu; sau că la Alger,

---

1. „Nimic nu îi este mai util unui om decât omul însuși; de aceea, nu am vrut să omor un om“ (n.tr.).

într-un conflict dintre un spaniol și un algerian, acesta din urmă i-a spart adversarului mandibula, apoi i-a smuls-o și a plecat cu trofeul, lăsându-l pe celălalt încă în viață. De cum aflăm asemenea acte de cruzime, oroarea ne cuprinde și începem a striga: „Cum de sunt posibile aceste lucruri?" Dar care este sensul întrebării? Poate: „Cum poate să ne fie atât de puțin teamă de pedepsele vieții viitoare?" Interpretarea este greu de admis. Sau: „Cum se poate să neglijezi într-atât propria profesiune și pe cea a celuilalt?" Categoric, nu. Ori, și mai și: „Cum se poate să acționezi după o deviză atât de puțin capabilă a deveni legea generală a tuturor ființelor raționale?" Cu atât mai puțin. Iată sensul adevărat, față de care nu există nici o îndoială: „Cum de putem fi atât de puțin miloși?" Atunci când o acțiune se îndepărtează extrem de mult de *milă*, ea poartă ca un stigmat caracterul unui lucru moralmente condamnabil, demn de dispreț. Mila este prin excelență resortul moralității.

3. Principiul moralei, resortul moralității, așa cum l-am relevat mai devreme, este absolut singurul lucru despre care putem spune, pe drept cuvânt, că acționează cu eficacitate și chiar pe un domeniu întins. Nimeni nu ar spune aceasta despre celelalte principii ale moralei propuse de filozofi. Ele constau în propoziții abstracte, adesea chiar subtile, fără alt fundament decât o combinație artificială de noțiuni. Riscă să nu poată fi aplicate în practică fără a oferi o latură rizibilă. O acțiune bună inspirată numai din principiul moral al lui Kant ar fi, în fond, actul unui profesor de filozofie, sau ar avea ca rezultat o minciună a agentului față de el însuși. Acesta îndeplinește un act din anumite motive și-și atribuie cu totul altele, poate mai puțin nobile, văzând în actul său un produs al imperativului categoric și al unei noțiuni care stă în aer, aceea de datorie. Nu numai principiilor de morală inventate de *filozofi* pentru simpla necesitate a teoretizărilor este greu să li se găsească o eficacitate însemnată, ci și principiilor stabilite de *religie*, în vederea unei utilități practice. Iată un prim semn: oricât de diverse ar fi religiile răspândite pe Pământ, nu s-ar putea spune că moralitatea oamenilor sau, mai bine zis, imoralitatea lor, variază într-o măsură asemănătoare, ci, dimpotrivă,

ea este la fel aproape peste tot. Trebuie doar să fim atenți să nu confundăm grosolănia și delicatețea cu moralitatea și imoralitatea. În religia grecilor, morala nu se reduce la mare lucru: respectul jurământului, iată aproape toată esența. Nu existau dogmă și morală predicate oficial, și totuși nu credem ca, în ansamblu, grecii să fi fost moralmente inferiori oamenilor din era creștină. Morala *creștinismului* le este superioară tuturor celorlalte pe care le-a cunoscut vreodată Europa. Dar a crede că morala europenilor s-a dezvoltat în aceeași măsură sau că o depășește pe aceea din alte regiuni ar însemna să ne expunem unei erori, căci la mahomedani, la hinduși, la budiști întâlnim cel puțin tot atâta sinceritate, loialitate, toleranță, binefacere, generozitate și abnegație ca și la popoarele creștine. Lista actelor de cruzime ale omului, care au însoțit creștinismul, ar fi lungă: cruciade de neiertat, exterminarea unei mari părți a locuitorilor primitivi ai Americii, smulși fără nici un drept de la familiile lor, din țările lor, din partea de lume în care s-au născut, bieții sclavi negri condamnați la munci forțate pe vecie[1], persecuțiile neîncetate contra ereticilor, tribunalele Inchiziției, ale căror nelegiuiri strigă la cer, noaptea Sf. Bartolomeu, execuția celor optsprezece mii de olandezi supuși la chinuri de către ducele de Alba, și încă atâtea crime... Mi-e teamă că balanța se va înclina, dar nu în favoarea creștinismului. De altfel, am putea compara morala excelentă pe care o predică religia creștină și, în diverse grade, celelalte religii, cu modul în care se comportă credincioșii, în practică. Să ne gândim cum s-ar schimba totul dacă brațul secular ar înceta să-i mai oprească pe rebeli, cât de mult ar trebui să ne temem dacă legile ar fi suprimate numai pentru o singură zi. Vom fi nevoiți să mărturisim, atunci, cât de slabă este acțiunea tuturor religiilor asupra moravurilor umane. Am putea să căutăm o cauză în fragilitatea credinței. În teorie, ori de câte ori este vorba de mila speculativă, fiecare consideră că are o credință foarte solidă. Aceasta

1. Conform lui Buxton, *The African Slavertrade* (1839), numărul acestor amărâți crește și azi, cu 150 000 de nativi africani, la care trebuie adăugați încă 200 000 morți pe drum sau în timpul hăituielilor.

se judecă însă după fapte: când trebuie să recurgem la renunțări, la mari sacrificii, pentru a ne păstra credința, atunci se vede cel mai bine cât de slabă ne este, de fapt, convingerea. Omul meditează serios asupra acțiunilor rele, căci știe că a depășit limitele moralității pure și adevărate, iar prima barieră care i se ridică în drum este ideea de justiție și poliție. Dacă reușește să o respingă, să spere că poate scăpa de ea, i se opune o a doua barieră, care este respectul onoarei. Însă, o dată parcursă această cale, este greu de spus că asupra unui om care a învins cele două obstacole dogmele religioase nu ar avea nici un efect, sau că ele nu-l vor putea întoarce din drum. Când un om nu se teme de pericole apropiate și sigure, un pericol îndepărtat și care nu este decât un obiect pur al credinței nu are darul de a-l face să dea înapoi. De altfel, împotriva oricărei acțiuni bune, inspirată numai de credințele religioase, se ridică întotdeauna obiecția că ea nu ar fi dezinteresată, că ar pleca de la gândul unei recompense, al unei pedepse așteptate, în fine, că nu ar avea valoare morală. Este ceea ce afirma cu putere, într-una dintre scrisorile sale, ilustrul mare duce Karl-August de Weimar[1]: „Baronul Weyhers – spune el – găsea, ca și mine, că trebuie să fii un mare ticălos pentru a avea înclinații spre binefacere numai prin religie, nu și prin natură. *In vino veritas...*“ (*Scrisori către J.H. Merck*, Scrisoarea 229). Să stabilim acum motivul moral propus de mine în raport cu cele afirmate mai sus! Cine îndrăznește să se îndoiască măcar o clipă de faptul că în toate timpurile, la toate popoarele, cu toate ocaziile, chiar în momentele când nu mai există legi, în mijlocul ororilor produse de revoluții și războaie, în mijlocul lucrurilor mari sau mărunte, zi de zi, oră de oră, motivul acesta face dovada unei eficacități însemnate, cu adevărat minunată, împiedicând în fiecare zi cel puțin o injustiție, provocând multe acțiuni bune, fără speranța unei recompense (și, adesea, acolo unde ne-am fi așteptat mai puțin), iar peste tot unde acționează singur, toată lumea recunoaște cu respect, fără rezerve, cu venerație, demnitatea morală veritabilă?

---

1. Prietenul lui Goethe și al lui Schiller (n.tr.)

4. Într-adevăr, garantul cel mai solid și mai sigur al moralității este compasiunea fără limite, care ne unește cu toate ființele vii și care face să nu mai fie nevoie de cazuistică. Cel care o posedă va fi incapabil de a-i mai dăuna cuiva, de a mai violenta pe cineva, de a-i mai face cuiva vreun rău, ci mai degrabă va fi plin de răbdare, va ierta, va ajuta din toate puterile, iar fiecare dintre acțiunile sale va intra în contul justiției și carității. Încercați să spuneți: „Omul ăsta e virtuos, doar că nu știe ce-i mila", sau „E un om nedrept și rău, deși e milos". Contradicția sare în ochi. Fiecare cu gustul lui, însă eu nu știu rugăciune mai frumoasă decât aceea prin care vechii hinduși își încheiau spectacolele (așa cum fac azi englezii la sfârșitul rugăciunii pentru rege). Ei spun: „Tot ce are viață să poată fi eliberat de suferință!"

5. Mai există încă diferite detalii din care putem conchide că mila este adevăratul resort moral. Când se fură, de exemplu, o sută de taleri, fie de la un bogat, fie de la un sărac, faptul apare întotdeauna ca o injustiție. Totuși, în al doilea caz, conștiința și, o dată cu ea, martorul dezinteresat, vor striga mai cu putere și se vor irita cu mai multă viață. Aristotel spune: „Este mult mai grav să-i faci rău unui amărât decât unui om prosper" (*Probl.*, XXIX, 2). Din contră, reproșurile conștiinței vor fi mult mai puțin puternice, chiar și decât în primul caz, atunci când este vorba de un prejudiciu adus bunului public, căci acesta nu poate face obiectul milei. Vedem deci că violarea dreptului nu determină, prin ea însăși, reproșurile conștiinței și ale celorlalți oameni, ci, înainte de toate, contează răul pe care această violare i l-a cauzat victimei. Fără îndoială că actul în sine, așa cum se află descris în cazul precedent, al bunului public furat, incită la dezaprobare din partea conștiinței și a spectatorilor, însă numai pentru că răstoarnă deviza respectului datorat *oricărui* drept, deviză fără de care nu există oameni de onoare. Incitarea nu se produce deci decât indirect, cu forță puțină. Dacă acest bun ar fi fost un *depozit* financiar public, cazul ar fi fost cu totul altul, căci am fi avut de-a face cu o injustiție accentuată, bine definită și caracterizată mai sus. Motivele pe care le-am analizat explică marele reproș care li se face mereu delapidatorilor și ticăloșilor, acela de a pune mâna pe bunul

văduvei și al orfanilor. Acești nenorociți, mai neajutorați ca oricine altcineva, ar trebui să trezească mai tare mila. Un om absolut insensibil la milă – astfel arată acela pe care ceilalți oameni îl numesc scelerat.

6. Caritatea își are principiul în milă, lucru care este mai evident aici decât în cazul justiției. Nu am putea primi de la semeni nici cel mai mic semn de caritate atât timp cât, din toate punctele de vedere, suntem prosperi. Omul fericit poate avea dovezi suficiente ale bunăvoinței semenilor, însă efectele sensibilității dezinteresate, pure, care ia parte la situație fără a se ocupa de sine, ci doar de destinul celuilalt, îi sunt rezervate numai celui aflat în suferință. Omul fericit nu ne incită simpatia, ci rămâne mai degrabă străin de inima noastră: „Habeat sibi sua!“[1]. Ba chiar, dacă îi depășește prea mult pe ceilalți, se expune la a le incita invidia, care este pregătită ca, atunci când el va decădea din prosperitate, să se transforme imediat într-o bucurie răutăcioasă. Totuși, acest rău nu se întâmplă, în general, niciodată. Omul decăzut nu ajunge să spună precum Sofocle: „Râd, dușmanii mei“. De-abia răsturnat, el vede că o mare schimbare s-a produs în sufletul oamenilor, și faptul este semnificativ pentru teoria noastră. Își dă seama, in primul rând, cu ce fel de sentimente era privit de prietenii săi prosperi: „Diffugiunt cadis cum faece sicatis amici“[2]. În schimb, va fi scutit de ceea ce îi era cel mai teamă, de triumful invidioșilor și de sarcasmul celor pe care căderea lui i-a umplut de o bucurie răutăcioasă. Invidia se potolește și dispare o dată cu cel care a cauzat-o, lăsând loc milei, care aduce cu ea caritatea. Dușmanii prosperității noastre, invidioșii, se transformă adesea în prieteni delicați, în susținători care ne consolează. Cine n-a probat acest adevăr după vreun eșec, indiferent la ce nivel? Cine n-a văzut atunci cu mirare cum aceia care până la acel moment nu-i arătau decât răceală și rea-voință au început să-l asalteze cu dovezi de sinceră simpatie? Explicația e că răul reprezintă condiția milei, iar mila este sursa carității. Adăugați-i acestei remarci o alta, și anume că nimic nu ne poate îndulci mai mult furia, fie și ea legitimă, împotriva unui om, decât cuvintele: „E

1. „Să-și păstreze bunurile pentru sine“ – echivalentul expresiei: „cu atât mai bine pentru el“.
2. „S-a scurs butoiul, am dat de drojdie, prietenii au plecat“ (n.tr.).

amărât". Mila este pentru furie ceea ce este ploaia pentru foc. Vreți să nu aveți nimic a vă reproșa? Ascultați-mi sfatul: când vă cuprinde furia, când vă gândiți cum să-i aplicați vinovatului o pedeapsă dură, imaginați-vi-l în culori vii, gata lovit, vedeți-l atins de mizerie, de suferință fizică sau psihică, plângând, iar apoi spuneți-vă: „asta e opera mea". Dacă ceva mai poate liniști furia dumneavoastră, atunci ea se va fi liniștit. Mila – iată adevăratul antidot al furiei. Prin tabloul pe care vi l-ați imaginat, ați trezit, așadar, și încă la timp,

„mila, al cărei glas,
Când ești răzbunat, își face auzite legile."
(Voltaire, *Sémiramis*, V, 6)

În general, nimic nu ne eliberează mai bine de orice urmă a urii contra aproapelui decât ipostaza în care el ne-ar cere îndurarea. Astfel, părinții își preferă adesea copiii mai bolnăvicioși, căci ei sunt aceia care nu lasă mila să adoarmă.

7. O altă dovadă că motivul moral propus aici este cel adevărat constă în faptul că înseși animalele sunt protejate prin el. Cunoaștem uitarea de neiertat în care le-au lăsat cu răutate toți moraliștii de până acum ai Europei. Se pretinde că fiarele nu au acest drept, se spune că purtarea noastră în ce le privește nu are legătură cu morala, sau, pentru a folosi limbajul acelei morale în care nu există datorii față de animale, doctrina ar fi revoltătoare, grosolană și barbară, proprie Occidentului și inspirată de iudaism. În filozofie, doctrina este situată pe o ipoteză admisă împotriva diferenței absolute evidente dintre om și animal, ipoteză proclamată de către Descartes pe tonul cel mai net, mai tranșant. Este, de fapt, o consecință necesară a suitei lui de greșeli. Filozofia carteziano-leibnizio-wolffiană constituise, cu noțiuni complet abstracte, psihologia rațională și crease o „animala rationalis" nemuritoare. Lumea animalelor, cu ale ei pretenții naturale, se ridica însă vizibil împotriva unui asemenea monopol exclusiv asupra brevetului de nemurire decernat numai omului. Natura făcea în liniște ceea ce face de obicei

în astfel de cazuri: protesta. Filozofii noștri, simțindu-și tulburată conștiința de savanți, trebuie să fi încercat să-și consolideze psihologia rațională cu ajutorul empiricului. Ei s-au apucat deci să sape între om și animal o prăpastie enormă, arătând, în ciuda evidențelor, o diferență ireductibilă care ar fi existat între aceștia. Boileau râdea din tot sufletul:

„Animalele au oare universități?
Li se dezvoltă cele patru facultăți?"

După o asemenea teorie, fiarele ar fi sfârșit prin a nu mai ști să se deosebească pe ele însele de lumea exterioară, prin a nu mai avea acel „eu" personal și nici urmă de conștiință de sine! Împotriva acestor declarații intolerabile, există un remediu: aruncați o privire asupra unui animal, fie el și cel mai mic, și observați de cât egoism dă dovadă. Este suficient pentru a vă convinge că fiarele au conștiința „eului" lor, pe care îl opun lumii și non-eului. Dacă un cartezian s-ar afla în ghearele unui tigru, ar afla, în modul cel mai clar, dacă animalul poate să facă diferența dintre eu și non-eu! Sofismelor filozofilor le răspund sofismele poporului, cum ar fi idioțeniile germanului care, atunci când e vorba de animale, are pentru acțiunile de genul a mânca, a bea, a concepe, a naște, moarte, cadavru, anumiți termeni speciali, temându-se să folosească aceleași cuvinte ca pentru oameni. Reușește astfel ca sub diversitatea termenilor să ascundă identitatea perfectă a acțiunilor. Limbile străvechi nu cunosc asemenea sinonimii și, în mod naiv, numesc la fel lucrurile care sunt la fel. Trebuie deci că aceste idei artificiale sunt o invenție a popilor europeni. O grămadă de sacrilegii care nu mai știu prin ce mijloace să diminueze și să ponegrească esența eternă care trăiește în orice ființă însuflețită. Astfel s-a ajuns ca în Europa să se încetățenească relele obiceiuri de răutate, de cruzime împotriva animalelor, pe care un om din Extremul Orient nu le-ar putea privi fără îndreptățită oroare. În engleză nu găsim această invenție infamă fără îndoială, datorită faptului că, în momentul cuceririi Angliei, saxonii încă nu erau creștini. Totuși, există un corespondent într-o particularitate

anume a limbii engleze: toate numele de animale au genul neutru, iar când vrem să le înlocuim trebuie să folosim pronumele „it", ca și pentru obiectele neînsuflețite. Nimic mai șocant, mai ales atunci când vorbim despre primate, ca de exemplu despre câine, despre maimuță etc. Nu putem să nu recunoaștem aici o viclenie a preoților, având scopul de coborî animalele la rang de lucruri. Vechii egipteni, pentru care religia era singura ocupație, puneau în mormânt mumiile umane și cele ale ibișilor, ale crocodililor etc. În Europa, ar fi o crimă, o nelegiuire, să îngropi câinele fidel lângă locul în care se odihnește stăpânul; și, totuși, aici vine câinele să moară adesea, mai fidel și mai devotat decât a fost vreodată un om. Dacă vreți să vedeți până unde merge fenomenul identității dintre fiară și om, nimic nu vă va ghida mai bine decât puțină zoologie și anatomie. Ce mai poți spune când vezi astăzi (1839) cum un anatomist bigot se chinuiește să stabilească o distincție absolută, radicală, între om și animal, mergând până la a-i ataca pe zoologii adevărați, pe cei care, fără legătură cu popimea, fără platitudine, fără ipocrizie, se lasă conduși de natură și de adevăr? Totuși, ei sunt atacați, sunt calomniați!

Trebuie să fii prost de-a binelea, sau „foetor judaicus"[1] să te fi adormit precum cloroformul, pentru a ne cunoaște adevărul că atât la om, cât și la animale, esența, elementul principal, este identică, iar diferența nu o dă elementul primar din aceștia, principiul vieții, esența intimă, fondul însuși al celor două realități fenomenale, deoarece acest fond este, și la om, și la animal, *voința* individului. Dimpotrivă, distincția trebuie căutată în elementul secundar, în inteligență, în nivelul facultății de cunoaștere, care la om este mult mai ridicat, grație capacității de abstractizare pe care o numim rațiune. Totuși, superioritatea nu ține decât de o dezvoltare mai amplă a creierului, de o diferență care se regăsește numai într-o singură parte a corpului și care nu este decât cantitativă. Într-adevăr, omul și animalul sunt identice ca specie, atât moral, cât și fizic, fără a mai aminti despre alte elemente de comparație. Occidentalii iudaizați, acești paznici de menajerie, acești adoratori ai rațiunii, ar

1. „Împuțiciunea evreiască" (n.tr.).

face bine să-și aducă aminte că, dacă ei au fost alăptați de o mamă, și câinii au una care să-i hrănească. Kant a căzut într-o greșeală tipică pentru vremea și pentru țara lui, pe care eu i-am reproșat-o deja mai devreme. Morala creștinismului nu face nici o referire la animale; este un viciu care ar trebui mărturisit, și nu eternizat. Această morală se află într-un acord frapant cu cele ale brahmanismului și budismului, numai că expresiile ei sunt mai puțin puternice și ea nu își extrage consecințele ultime din propriul principiu. Lucrurile merg până într-acolo încât nu ne putem îndoi că morala, asemenea teoriei lui Dumnezeu devenit om (Avatar), s-a născut în India, și trebuie să fi ajuns prin Egipt în Iudeea. Creștinismul ar fi astfel reflexul unei unde de lumină al cărei focar este în India, dar care, reflectându-se asupra ruinelor Egiptului, a căzut, din nenorocire, pe pământ evreiesc. Avem un *simbol* ingenios al defectului pe care îl întâlnim la morala creștină, deși în afara lui aceasta se află în acord cu morala din India: povestea lui Ioan Botezătorul, personajul care vine spre noi cu aspectul unui *sanyasi* hindus, dar... îmbrăcat în piei de animal! Se știe că pentru un hindus, aceasta ar fi o nelegiuire. Atunci când Societatea Regală din Calcutta a primit un exemplar din *Vede*, ea a pus condiția ca volumul să nu fie publicat, conform obiceiului, în piele, și de aceea îl găsim în bibliotecă învelit în mătase. Mai există un contrast asemănător: pe de o parte, pescuitul miraculos al lui Petru, pe care Mântuitorul îl binecuvântează într-atât încât barca este pe punctul de a se scufunda sub greutatea peștelui, iar pe de altă parte povestea lui Pitagora, care, inițiat în înțelepciunea egiptenilor, le cumpără pescarilor năvodul înainte de a fi scos din apă și le dă peștilor libertatea (Apuleius, *De magia*, p. 36, ed. Des Deux Ponts). Între mila față de animale și bunătatea spiritului există o legătură strânsă. Putem spune, fără ezitare, că, atunci când un om este rău față de animale, el nu poate fi, în nici un caz, om de bine. Mai putem arăta că această milă și virtuțile sociale au aceeași sursă. De exemplu, persoanele foarte sensibile și delicate, atunci când își amintesc de un moment în care, din proastă-dispoziție, din furie, sau înfierbântate de vin, și-au maltratat câinele, calul ori maimuța, pe nedrept, în mod inutil sau pe bună dreptate,

sunt cuprinse de un regret imens, sunt nemulțumite de propria persoană în aceeași măsură în care ar fi fost dacă ar fi comis o injustiție la adresa unuia dintre semeni, act pe care conștiința răzbunătoare li l-ar fi readus în memorie. Îmi aduc aminte că am citit povestea unui englez care, la vânătoare în Indii, a ucis o maimuță. Murind, maimuța i-a aruncat o privire pe care englezul n-a putut-o uita niciodată. De atunci n-a mai tras în viața lui asupra vreunei maimuțe. La fel s-a întâmplat și cu William Harris, un adevărat Nemrod, care, din dragoste pentru vânătoare, s-a înfundat în 1836 și 1837 până în inima Africii. În călătoria sa, publicată în 1838 la Bombay, el povestește că, după ce a omorât primul său elefant (o femelă), a revenit a doua zi să caute animalul mort. Toți ceilalți elefanți fugiseră, numai puiul femelei rămăsese toată noaptea lângă corpul mamei sale. Trecând peste orice timiditate, el s-a apropiat de vânător, l-a înlănțuit cu trompa și, arătând toate semnele durerii celei mai vii și mai de neconsolat, i-a cerut ajutorul. „Atunci – spune Harris – am regretat din tot sufletul fapta mea și mi-a venit în minte că am comis o crimă“. Națiunea engleză, cu sentimentele ei delicate, întrece celelalte națiuni, față de care se distinge prin compasiunea extraordinară pentru animale, pe care o dovedește în fiecare moment. Această compasiune, învingând „superstiția potolită“ care din alte puncte de vedere degradează națiunea, a putut determina acoperirea prin lege a lacunei pe care religia i-a lăsat-o moralei. Din cauza ei avem nevoie, în Europa și în America de Nord, de societăți pentru protecția animalelor. În Asia, religiile sunt suficiente pentru a le asigura protecție și ajutor, și nimeni nu se gândește la asemenea societăți. Totodată, în Europa se trezește, pe zi ce trece, sentimentul privind drepturile animalelor, pe măsură ce dispar, încet-încet, ideile stranii ale dominației omului față de necuvântătoare (ca și cum regnul animal nu ar fi fost adus pe lume decât pentru folosința și distracția noastră; căci, grație unor astfel de idei, aceste ființe au fost tratate ca niște obiecte). Iată cauzele conduitei grosolane, ale lipsei absolute de considerație prin care europenii se fac vinovați față de animale. Am arătat sursa acestor idei (care este *Vechiul Testament*), la § 177, vol. 2, din *Parerga*. Spre

gloria englezilor, trebuie spus din nou că ei sunt primii la care legislatorii au trecut la protecția necuvântătoarelor împotriva tratamentelor crude; iar ticălosul care le face să sufere trebuie să plătească, indiferent că animalele îi aparțin sau nu. Și încă nu este totul: la Londra s-a format spontan o societate de protecție numită „Society for the prevention of cruelty to animals"[1], care lucrează activ, cu resurse private și cheltuieli mari, pentru a feri dobitoacele de orice fel de tortură. Are emisari secreți, care merg peste tot și îi denunță pe cei care chinuie aceste ființe incapabile de a vorbi, însă nu și de a suferi. Nu există loc în care să nu te temi de privirea lor.[2] Lângă podurile Londrei, unde panta este atât de abruptă, societatea întreține o pereche de cai care

1. Societatea pentru prevenirea cruzimii asupra animalelor (n.tr.).
2. Vom vedea dacă toate acestea sunt sau nu serioase dintr-un exemplu foarte recent pe care îl iau din „Birmingham Journal", dec. 1839: „Arestarea unei societăți de 84 de amatori ai luptelor de câini. – Societatea prietenilor animalelor a anunțat că ieri, pe esplanada din Fox Street, trebuia să aibă loc o luptă de câini. Societatea a luat măsuri pentru a-și asigura concursul poliției. Într-adevăr, un puternic detașament de poliție s-a deplasat la locul bătăliei și, la momentul potrivit, a arestat toate persoanele prezente. Toți complicii au fost legați cu cătușe, doi câte doi. O coardă lungă care trecea printre ei făcea legătura între rânduri. Au fost conduși în această formație la poliție, unde se aflau primarul și judecătorul. Cei doi capi au fost condamnați fiecare la o amendă de 1 liră, plus 8 șilingi și jumătate pentru cheltuieli, durata constrângerii fizice fiind fixată la 14 zile muncă grea într-o casă de corecție. Ceilalți au fost eliberați." Toți acești tineri care nu ratează nici o ocazie pentru a-și procura asemenea plăceri, dar și altele la fel de nobile, trebuie să fi avut, în mijlocul procesiunii, un aer puțin jenant. Un exemplu încă mai frapant și mai nou ni se oferă în „Times" din 6 aprilie 1855, p. 6; executantul, de această dată, este ziarul însuși. El povestește un fapt ce tocmai apăruse în tribunale. E vorba despre fiica unui opulent baron scoțian care, pentru că și-a maltratat calul în mod crud, prin lovituri de ciomag și de cuțit, s-a văzut condamnată la o amendă de 5 șilingi. Ce înseamnă pentru ea atâta lucru? Ar fi rămas, de fapt, nepedepsită, dacă „Times" nu ar fi intervenit pentru a-i aplica o pedeapsă convenabilă, pe care s-o simtă. În două rânduri, numele și prenumele tinerei au fost tipărite cu caractere groase, cărora li s-au adăugat cuvintele: „Nu putem să ne împiedicăm a spune că două luni de închisoare și, pe deasupra, câteva lovituri bune de nuia aplicate în secret de către gărzile solide din Hampshire ar fi fost o pedeapsă mult mai potrivită pentru d-ra N.N.O. O nenorocită de teapa ei și-a pierdut toate drepturile și privilegiile care i se cuvin sexului slab. Nu o mai putem privi ca pe o femeie." Dedic aceste articole din ziar mai ales asociațiilor care s-au format în Germania împotriva maltratării animalelor. Vor vedea astfel ce trebuie să facă dacă vor să ajungă la vreun rezultat. Totodată, trebuie să omagiez aici zelul meritoriu al d-lui Perner, consilier al curții la München, care s-a dedicat în întregime acestei opere de binefacere și care propagă același elan în toată Germania.

ajută, cu forțele lor, trăsurile supraîncărcate. Nu este asta o trăsătură frumoasă? Nu o aprobăm la fel cum am aproba un act de binefacere în rândul oamenilor? La rândul său, „The Philantropic Society" din Londra a propus un premiu de 30 de lire sterline pentru lucrarea în care sunt expuse cel mai bine rațiunile de morală care ne pot determina să nu mai chinuim animalele. Este adevărat că aceste rațiuni trebuie împrumutate mai ales de la creștinism, ceea ce nu face sarcina mai ușoară. Premiul i-a fost atribuit, în 1839, lui M. Macnamara. La Philadelphia există o societate care are același obiect, „The Animals Friends Society"[1]. Președintelui său i-a dedicat T. Forster, un englez, cartea lui intitulată *Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and means of improving he same* (Bruxelles, 1839)[2]. Cartea este originală și bine scrisă. Normal, autorul, ca un bun englez, se străduiește să sprijine pe autoritatea *Bibliei* îndemnurile sale la umanitate față de necuvântătoare, însă nu are deloc succes. Sfârșește prin a le lega de argumentul că nașterea lui Iisus Hristos într-un grajd, între un bou și un măgar, reprezintă un simbol prin care trebuie să înțelegem datoria de a considera animalele ca frați ai noștri și a le trata în consecință. Aceste fapte ne arată că ideile morale amintite încep a se face auzite și în lumea occidentală. De ce mila față de animale nu ajunge printre noi la nivelul la care o împing brahmanii, adică la abținerea de la orice fel de carne? Pe lume, sensibilitatea la cele rele depinde de inteligență. Astfel, interzicându-și orice fel de carne, omul ar suferi, mai ales în nord, mult mai mult decât suferă animalul din cauza morții bruște și neprevăzute. Fără carnea de animal, specia animală din nord n-ar putea subzista. Din aceeași cauză, omul face ca fiarele să lucreze pentru el, iar cruzimea nu începe decât atunci când le supraîncarcă, atunci când le dă o sarcină excesiv de grea.

3. Să lăsăm pentru moment metafizica la o parte și să nu căutăm (deși căutarea n-ar fi imposibilă) cauza ultimă a milei, a singurului principiu care poate produce acte lipsite în totalitate de egoism. Privind-o

---

1. „Societatea Prietenii Animalelor" (n.tr.).
2. „Dragostea pentru animale, reflecții morale asupra condițiilor actuale ale necuvântatoarelor si mijloacele de a le ameliora" (n.tr.).

din unghiul experienței, nu vedem în ea decât un aranjament al naturii. Ei bine, ceea ce ne frapează este că, dacă natura ar fi vrut să îndulcească pe cât posibil nenumăratele suferințe, atât de diverse, din care e făcută viața, suferințe cărora nu le scapă nimeni, și dacă ar fi vrut să contrapună altă forță egoismului care încearcă orice om, care îl devorează și se transformă adesea în răutate, atunci ea nu ar fi putut face nimic mai eficace decât să implanteze în inima omului instinctul minunat care-l face să resimtă durerea altuia, acest instinct care ne vorbește, care ne spune cu toate ocaziile: „fii milostiv!", „fii săritor!", prin vocea sa puternică și impunătoare. Desigur, se putea face mai mult pentru binele tuturor pe fondul instinctului de întrajutorare, decât pe cel al datoriei imperative, generală și abstractă, la care se ajunge după considerații de ordin rațional, după combinații de noțiuni. Ce putem aștepta de la o asemenea invenție atunci când, pentru spiritele necioplite, propozițiile generale și adevărurile abstracte sunt complet neinteligibile, numai concretul putând însemna ceva, și când întreaga umanitate a fost și va fi întotdeauna necioplită (deducție pe care o facem după o fracțiune imperceptibilă a ei), munca fizică excesivă, care îi este indispensabilă pentru a trăi, nepermițându-i a se ridica la cultura intelectuală? Trebuie, dimpotrivă, să trezim mila, să dăm drumul acestei surse unice din care țâșnesc acțiunile dezinteresate, să încercăm să atingem această bază adevărată a moralității? Nu este nevoie aici de noțiuni abstracte. Intuiția este suficientă, sau, mai precis, cunoașterea pur și simplu a unui fapt concret, în care mila se revelează spontan, fără ca spiritul să aibă de făcut atâtea demersuri.

9. Nimic nu este mai potrivit pentru a confirma aceste din urmă idei decât faptul pe care vi-l voi mărturisi în continuare. Fondând etica așa cum am fondat-o, m-am pus în situația de a nu avea, printre toți filozofii Școlii, nici măcar un singur predecesor. Comparată cu teoriile lor, părerea mea este chiar paradoxală. Căci nu puțini sunt cei care au atacat mila și au blamat-o; atât stoicii (Seneca, *Declamația*, II, 5), cât și Spinoza (*Etica*, IV, prop. 50) sau Kant (*Crit. r. practice*, p. 213; R. 257). În schimb, teoria mea are autoritatea celui mai mare moralist modern; căci acesta este, desigur, titlul care i se cuvine lui J.J. Rousseau,

cel care a cunoscut atât de profund sufletul omenesc și care și-a dobândit înțelepciunea nu din cărți, ci din viață. Doctrina lui nu era destinată catedrei, ci umanității. Rousseau a fost un dușman al prejudecăților, un fiu al naturii, care moștenise de la maică-sa darul de a face morală fără a plictisi, aflându-se în posesia adevărului și mișcând inimile. Pentru a veni în sprijinul ideii mele, îmi voi lua libertatea de a cita câteva pasaje; de altfel, până acum am fost, pe cât posibil, avar în ce privește citatele.

În *Discurs asupra originii inegalității*, (p. 91, ed. Des Deux Ponts), el spune: „Mai există *un principiu*, pe care Hobbes nu l-a sesizat, și care, fiindu-i dat omului pentru a-i îndulci în anumite circumstanțe ferocitatea amorului propriu, îi tempereazä ardoarea pentru propria-i bunăstare printr-o *repugnanță înnăscută de a-și vedea semenul suferind*. Nu cred să întâmpin vreo contradicție acordându-i omului *singura virtute naturală* pe care să fie forțat să o recunoască detractorul cel mai înverșunat al virtuților umane. Vorbesc despre milă" etc. Pagina 92: „Mandeville și-a dat bine seama că oamenii, cu toată morala lor, n-ar fi fost altceva decât monștri dacă natura nu le-ar fi dat *mila*, ca sprijin al rațiunii. El nu a văzut însă că *din această singură calitate decurg toate virtuțile sociale* pe care le atribuie oamenilor. Într-adevăr, ce este generozitatea, clemența, umanismul, dacă nu *mila* aplicată celor slabi, vinovaților, speciei umane, în general? Bunăvoința și chiar prietenia sunt, la drept vorbind, producțiile unei mile constante, fixată asupra unui obiect anume. Căci ce poate să însemne a dori ca cineva să nu sufere, decât a dori ca el să fie fericit?... Compătimirea va fi cu atât mai energică cu cât *animalul spectator se va identifica* mai complet cu *animalul suferind*". Pagina 94: „Este foarte sigur deci că mila este un sentiment natural care, moderând amorul propriu al fiecărui individ, contribuie la conservarea mutuală a întregii specii. În stare naturală, ea este cea care ține locul legilor, al moravurilor și al virtuților, având avantajul că nimeni nu va fi tentat să nu dea ascultare vocii ei calde. Ea va opri orice sălbatic robust de la a-i lua unui elefant neajutorat sau unui bătrân infirm hrana dobândită cu greu, dacă el însuși speră să găsească hrana în altă parte. În locul devizei sublime a justiției raționale, «fă-i altuia ce ți-ar place

să ți se facă ție», mila le inspiră oamenilor o altă deviză, a bunătății naturale, mult mai puțin perfectă, dar mai utilă, poate, decât precedenta: «fă-ți binele tău provocându-i celuilalt cât mai puțin rău posibil». Într-un cuvânt, *cauza repugnanței pe care o resimte orice om atunci când se face un rău,* chiar independent de devizele educației, *trebuie căutată mai degrabă în acest sentiment natural, decât în argumentele subtile*". Comparați cu ceea ce spune Rousseau în *Emile*, Cartea a IV-a, pp. 115-120 (ed. Des Deux Ponts) și între altele, cu pasajul următor: „Într-adevăr, cum ne putem lăsa emoționați până la a resimți mila, dacă nu transportându-ne în afara noastră și identificându-ne cu animalul suferind, părăsind, pentru a spune așa, ființa noastră pentru a intra în a lui? Nu suferim decât atâta timp cât credem că el suferă. Suferim nu în noi, ci în el... Să oferi unui tânăr obiecte asupra cărora poate acționa forța expansivă a inimii lui, dilatându-l, extinzându-l și la alte ființe, făcându-l să se regăsească peste tot în afara propriei persoane, și să le îndepărtezi cu grijă pe cele care îl restrâng, îl concentrează și întind resortul eului omenesc" etc.

În lipsa filozofilor Școlii, a căror autoritate s-o pot invoca, voi mai adăuga încă un fapt, acela că la chinezi sunt admise cinci virtuți cardinale (Chang), printre care mila (Sin) este una dintre cele mai importante. Celelalte patru sunt: justiția, politețea, înțelepciunea și sinceritatea.[1]

La hinduși, pe mesele constituite pentru comemorarea suveranilor morți, vedem, printre virtuțile lăudate, mila față de oameni și animale, ca un fond dintre cele mai importante. La Atena, Mila avea un altar chiar în Agora: „La Atena, în Agora, există un altar al Milei, semn că, știut fiind cât este ea de utilă, dintre toate divinitățile, în această viață atât de supusă schimbărilor, atenienii, singuri între toți grecii, i-au consacrat un cult". Și Lucian vorbește despre acest altar, în *Timon*, § 99. Phocion declară, într-o fază pe care a păstrat-o Stobeu, că Mila este tot ce au oamenii mai sfânt: „Nu trebuie să-i iei templului altarul, și nici

1 *Jurnal asiatic*, vol. IX, cf. Meng Tseu, Ed. Stanislas Julien, 1824, Cit. I, § 45, și Meng Tseu despre *Cărțile sacre ale Orientului*, din Pauthier, p. 281.

naturii umane, mila." În *Înțelepciunea indienilor*, această traducere greacă a lui *Pancha Tantra*, citim (Sect. 3, p. 220): „Căci se spune că prima dintre virtuți este mila." Se vede că în toate timpurile, în toate țările, oamenii au știut de unde vin bunele moravuri. Oamenii, exceptând europenii. Și a cui e vina, dacă nu a acelui „factor Judaicus", care pătrunde peste tot? Ei au nevoie de o datorie care să se impună, de o lege morală, de un imperativ; pe scurt, de un ordin și de o poruncă pe care să le asculte. Nu ies de aici și nu vor să vadă că la capătul a toate acestea se găsește numai egoismul. Fără îndoială că, printre oamenii superiori, nu puțini sunt cei care au simțit adevărul și l-au mărturisit. Printre ei sunt Rousseau și Lessing; într-o scrisoare din 1756, acesta din urmă spunea: „Omul capabil de a compătimi este cel mai bun dintre oameni, cel mai pregătit pentru toate virtuțile sociale, pentru toate actele care probează măreția sufletului."

20. Diversitatea caracterelor din punct de vedere moral

Pentru a reuși să descoperim fundamentul pe care vrem să așezăm morala, ne rămâne să mai răspundem la o întrebare: de unde vin diferențele atât de considerabile pe care le remarcăm între conduitele a diferiți oameni? Dacă mila este resortul întregii justiții și al carității veritabile, adică dezinteresate, de ce acționează numai asupra anumitor oameni, și nu asupra tuturor? Morala, fiind cea care scoate la lumină resorturile întregii vieții morale, nu ar putea să le facă să și funcționeze? Nu ar putea face dintr-un om cu inima de piatră unul milostiv, drept și caritabil? Cu siguranță că nu, pentru că diferența dintre caractere este înnăscută și imuabilă. Omul rău își are răutatea din naștere, așa cum își are șarpele dinții și pungile cu venin; și unul, și celălalt pot tot atât de puțin să renunțe la ele. „Velle non discitur"[1], a spus preceptorul lui Nero. În „Menon", Platon examinează îndelung acest aspect, dacă virtutea

1. „Bunăvoința nu se învață" (n.tr.).

se poate sau nu învăța, și ne reamintește cuvântul lui Theognis: „Niciodată, prin lecțiile tale de om rău, nu vei fi un om bun". Apoi conchide: „Fără îndoială că virtutea nu este nici fruct natural, nici efect al educației, dar, când un om are fericirea de a o poseda, aceasta nu se datorează reflecției, ci este o favoare divină". Prin cuvintele „fruct natural" și „efect al educației" trebuie înțeles aici ceva corespunzând fizicului și metafizicului. Conform lui Aristotel, Socrate, părintele eticii, afirmase deja „că nu stă în puterea noastră de a fi virtuoși sau demni de dispreț" (*Marea morală*, I, 9). Aristotel însuși susține aceeași idee: „Caracterele par a fi ceea ce sunt în natură, căci, dacă suntem drepți, prudenți etc., suntem astfel din naștere". (*Etica nicomahică*, VI, 13). Regăsim acest mod de gândire în fragmente foarte vechi, cum ar fi cele ale pitagoreicului Arhitas, citat de Stobeu (*Glorilegium*, tit. I, § 77). Aceeași idee apare în *Opuscula Groecorum sentiosa et moralia* (Ed. Orelli, vol. II, p. 240). Iată pasajul, în dialect dorian, pe care îl întâlnim aici: „Acelea dintre virtuți care se folosesc de raționament și demonstrație pot fi numite științe. Sub numele de virtute înțelegem însă o dispoziție morală, cea mai bună posibilă, a *părții neraționale a sufletului*. De ea depinde caracterul care ni se recunoaște și care face să fim numiți generoși, drepți, înțelepți." Să aruncăm o privire asupra acestei liste prea scurte pe care, în a sa *De virtutibus et vitiis*, Aristotel a enumerat toate virtuțile și toate viciile. Vom vedem că ele trebuie privite ca stări înnăscute, calitate fără de care nu pot fi adevărate. Când vrem să ni le însușim printr-un act de voință, ca urmare a meditațiilor raționale, avem de-a face, în fapt, cu o pură ipocrizie și o minciună. La fel se poate spune despre cealaltă virtute, caritatea: ea îi lipsește lui Aristotel, ca, de altfel, tuturor anticilor. Montaigne trebuie înțeles în același sens când spune: „Să fie oare adevărat că, pentru a fi bun pe de-a-ntregul, trebuie să ai această calitate, printr-o proprietate ocultă, naturală și universală, fără lege, fără rațiune, fără exemplu?" (*Liv.*, cap. 11). Lichtenberg spune, la rândul său: „Nici o virtute premeditată nu rezistă. Este nevoie fie de sentiment, fie de obișnuință" (*Miscelaneu, Reflecții morale*). Creștinismul primitiv confirmă aceeași doctrină; în *Luca*, la cap. VI, versetul 45, citim: „Omul bun își trage din comoara sufletului bunătatea, iar cel rău –

răutatea“. În cele două versete precedente, același adevăr este exprimat prin alegoria fructului care întotdeauna face atât cât pomul.

Primul, însă, care a pus în lumină acest grav adevăr, este Kant, în grandioasa lui teorie a celor *două caractere*: caracterul *empiric*, care este de ordinul fenomenelor și, în consecință, se manifestă temporal și printr-o multitudine de acțiuni; caracterul *inteligibil*, adică esența acestui lucru în sine, pentru care caracterul empiric nu este decât aparența și care se află în afara timpului, a spațiului, a multiplicității și a schimbării. Astfel și numai astfel se poate explica rigiditatea, imuabilitatea surprinzătoare a caracterelor, pe care viața ne învață să o recunoaștem și care este răspunsul, întotdeauna irefutabil, al realității și al experienței la pretențiile unei anumite etici, adică aceea care crede că îmbunătățește moravurile oamenilor și ne vorbește despre „progres în virtute“, în timp ce este dovedit că virtutea este în noi opera naturii, nu a predicilor. Dacă, în calitatea sa de lucru primitiv și imuabil, caracterul nu este incapabil să se perfecționeze printr-o cunoaștere mai reală a lucrurilor, dacă, dimpotrivă, trebuie să credem în acea morală plată și să așteptăm de la ea o perfecționare a caracterelor și „un progres continuu spre mai bine“, atunci ar fi trebuit ca atâtea religii, cu aportul lor solemn, atâtea eforturi ale moraliștilor, să nu fi fost doar în van, iar, cel puțin ca medie, jumătatea mai în vârstă a umanității să fie considerabil mai virtuoasă decât cea tânără. Or, nu există nici urmă de asemenea diferență, ci, din contră, dacă ne așteptăm la ceva bun ne punem speranța mai degrabă în tineri, căci pe cei în vârstă viața trebuie să-i fi făcut mai răi. Fără îndoială, se poate întâmpla ca, îmbătrânind, un om să pară că devine mai bun sau mai rău decât în tinerețe. Cauza este ușor de observat: cu vârsta, inteligența se coace și se autocorectează, astfel încât caracterul se degajă câte puțin și devine din ce în ce mai clar. Tinerețea, cu ignoranța, greșelile, himerele ei, era expusă seducției din partea anumitor motive false, în timp ce motive adevărate îi scăpau. Este ceea ce am expus și în precedentul eseu, p. 50 și următoarele, paragraful 3[1]. Printre condamnați, numărul tinerilor îl depășește,

1. Vezi *Liberul arbitru*, cap. III (n.tr.).

într-adevăr, cu mult pe cel al vârstnicilor, pentru că, atunci când un om este predispus, prin caracter, de a face rău, ocazia de a trece la fapte și de a-și atinge scopul (galerele ori bogăția) nu se lasă deloc așteptată. Dimpotrivă, când un om a trecut pe lângă toate ocaziile de a face rău care i s-au oferit în viață, fără a ceda, mai târziu nu va fi mai ușor de tentat. După părerea mea, adevăratul motiv al respectului pe care credem că-l datorăm bătrânilor este faptul că au susținut proba unei vieți îndelungate, în care și-au păstrat întotdeauna integritatea, fără de care nu am mai fi avut de ce să-i respectăm. Cei care știu bine aceasta nu se lasă duși de pretențiile moraliștilor, căci oricine s-a dovedit rău o dată în viață și-a pierdut încrederea noastră pe vecie; în schimb, o dată ce un om a dovedit generozitate, contăm cu încredere pe bunătatea inimii lui, indiferent de schimbările ce pot interveni. „Operari sequitur esse“ este un adevăr, o mărturie fecundă pe care o avem de la scolastică: în această lume, orice ființă acționează conform cu natura ei imuabilă, conform cu ceea ce este în sine, conform cu propria esență, iar omul de asemenea. Așa cum suntem noi, tot așa sunt, trebuie să fie, acțiunile noastre, iar „liberum arbitrium indifferentiae“[1] nu este decât o invenție răsuflată de mult a filozofiei în perioada ei de început. Nimeni nu mai cară azi un asemenea bagaj, în afară de câteva femei bătrâne cu boneta de doctor pe cap.

Am redus la trei toate principiile care-l fac pe om să acționeze: egoism, răutate, milă. Dacă ele apar la toți oamenii, proporțiile lor sunt incredibil de diverse și variază de la un individ la altul. Conform combinațiilor, motivele care determină individul sunt diferite, iar actele, de asemenea. La un caracter egoist, vor prinde numai motivele egoiste, iar tot ceea ce duce la milă sau la răutate va fi neavenit. Un astfel de om nu-și va sacrifica prea mult interesele nici pentru a se răzbuna pe un prieten și nici pentru a-l ajuta. Altul, foarte deschis la gândurile răutăcioase, nu va ezita adesea să-și facă sieși un mare rău numai pentru a-i face răul altuia. Există caractere care se bucură la gândul că sunt cauza durerii altcuiva, uitând de propria lor durere, oricât de vie ar fi aceasta. „Dum

1. „Liberul arbitru al indiferenței“ (n.tr.).

alteri noceat, sui neglijens"[1] (Seneca, *De Ira*, I, 1). Pentru asemenea oameni este o plăcere, o pasiune să meargă la luptă, unde se așteaptă să primească tot atâtea răni câte vor fi cauzat. Dacă li s-a făcut un rău, sunt în stare să-și ucidă dușmanul și pe ei înșiși după aceea, pentru a scăpa de pedeapsă; exemplele nu sunt puține. În replică, să menționăm *bunătatea sufletească*, un sentiment profund de milă extins la întreg universul, la tot ce are viață, dar mai ales la oameni, căci, pe măsură ce inteligența crește, se ridică și capacitatea de a suferi, iar suferințele nenumărate care ating spiritul și corpul uman sunt mai îndreptățite să primească de la noi compasiunea, decât durerile exclusiv fizice (și, prin aceasta, mai obscure) ale animalelor. Astfel, bunătatea ne va reține mai întâi de la a face cuiva vreun rău, apoi ne va incita să mergem în ajutorul oricui suferă în jurul nostru. O dată înscrisă pe acest drum, o inimă generoasă poate merge tot atât de departe cât o poate face, în sens contrar, una răuvoitoare, ajungând până la acel rar exces de bunătate, care constă în a pune mai tare la inimă răul altuia decât propriul rău și a acționa pentru remedierea acestei stări în care martorul are mai mult de suferit decât suferindul însuși. Și, dacă este vorba despre a veni în ajutorul unui număr mare de persoane, atunci el se va sacrifica în beneficiul lor. Astfel a făcut Arnold von Winkelried. Tot astfel, Paulin, episcop de Nole, în secolul al V-lea, o dată cu invazia vandalilor veniți din Africa în Italia. Iată cum povestește Johann von Müler acest episod (*Ist. univers.*, XI, 10): „Pentru răscumpărarea prizonierilor, cheltuise deja toate comorile Bisericii, resursele lui și ale prizonierilor lui. În acel moment, a văzut o văduvă cuprinsă de disperare pentru că i se lua unicul fiu și s-a oferit să meargă în locul lui în sclavie. Căci atunci toți cei care aveau o vârstă acceptabilă și nu fuseseră doborâți de spadă erau ridicați și duși în Cartagina".

Date fiind diferențele înnăscute, primitive, de o incredibilă varietate, dintre caractere, există numai câteva motive preponderente pentru fiecare om, cele la care este mai sensibil, tot astfel cum un corp nu

1. „Dacă le poate dăuna altora, nu-l mai interesează altceva" (n.tr.).

reacționează decât la acizi, iar altul, decât la baze. Motivele care țin de caritate și au atâta putere asupra unui suflet bun nu pot face singure nimic în fața unui suflet deschis numai la sfaturile egoismului. Dacă vrem deci să-l determinăm pe egoist să facă un act de caritate, nu există decât o cale, și anume să-i arătăm avantajul personal de care va beneficia, printr-o înlănțuire oarecare de consecințe, în urma efortului depus pentru a diminua răul altuia (de altfel, ce rol au majoritatea doctrinelor, dacă nu să încerce a ne seduce în acest mod?). Numai mijloacele diferă. Or, făcând aceasta, nu îmbunăm voința egoistului, ci o inducem în eroare. Pentru a o îmbuna, ar trebui să putem schimba genul de motive la care individul are acces, să facem ca suferința altuia să nu-i mai fie indiferentă, ca el să nu-și mai găsească plăcerea în *a fi cauza răului altora*, iar ca tot ceea ce ar putea ajuta, oricât de puțin, la binele suferindului, să nu șteargă celelalte motive. Din păcate, așa ceva e imposibil, mult mai imposibil decât să transformi plumbul în aur. Căci ar trebui, mai întâi, schimbată inima omului și transformat tot ce are el mai intim. Or, noi nu putem face altceva decât să-i luminăm mintea, să-i îndepărtăm ideile, să-l facem să înțeleagă mai bine realitatea, faptele vieții. Ce obținem după aceea? Obținem că natura voinței lui se exprimă cu mai multă logică, mai multă claritate, mai multă hotărâre. Într-adevăr, nu puține sunt acțiunile bune inspirate de idei false, de iluzii impuse bunei intenții și legate de obținerea unei recompense pe lumea aceasta sau pe o alta. Dar și multe greșeli au drept cauză o noțiune falsă despre cele omenești. Este un adevăr folosit ca principiu de sistemul penitenciarelor americane, în care scopul nu este de a îmbuna inima vinovatului, ci de a-i băga mințile în cap, de a-l face să înțeleagă că, dacă există un mijloc sigur și ușor de a ajunge la bunăstare, acela este munca și cinstea. Nu găinăria.

Cu ajutorul acestor motive, le putem impune oamenilor *legalitatea*, însă nu *moralitatea*; le putem schimba *conduita*, însă nu *voința*. Or, întreaga valoare morală vine numai din *voință*. Nu putem schimba scopul pe care acesta îl urmărește, ci numai drumul pe care și-l croiește pentru a ajunge la el. Prin educație se acționează asupra alegerii mijloacelor, nu asupra scopului final al oricărui act, adică asupra voinței

individului care-și propune îndeplinirea actului, urmărindu-și natura primitivă. Îi putem arăta unui egoist că, renunțând la un avantaj, poate obține altul, mai mare, iar unui om rău că, producând cuiva o suferință, își cauzează sieși alta mai mare. A refuta însă egoismul și răutatea în sine este imposibil, tot așa cum ar fi imposibil să convingi un pisoi că greșește pentru că-i plac șoriceii. Grație unei perfecționări a ideilor, unei cunoașteri mai profunde a raporturilor dintre oameni, într-un cuvânt, grație luminii răspândite în spirit, bunătatea poate, la rândul ei, să-și exprime natura într-un mod mai consecvent și mai închegat. Se poate ajunge aici aflând efectele îndepărtate, pentru alții, ale acțiunilor noastre, suferințele pe care ni le cauzează, de-a lungul unei serii de intermediari și într-un interval de timp oarecare, o acțiune pe care n-o credeam atât de crudă și funestă, vizând consecințele supărătoare ale unui acțiuni bine intenționate, cum ar fi iertarea unui vinovat, și, mai ales, aflând ce drept are deviza „Neminem laede" să treacă înaintea lui „Omnes juva..." Da, în acest sens există o educație morală, există o etică ce poate îmbuna oamenii, dar ea se limitează la atât. Limita e ușor de văzut: mintea se luminează, însă inima rămâne cum era. Așadar, esențialul, elementul decisiv, atât în lucrurile morale, cât și în cele intelectuale și fizice, este înnăscutul, iar arta nu poate decât să i se subordoneze. Fiecare este ce este „prin grația Domnului", *jure divino*.

Parcă îl aud încă pe cititor, care, după numai un moment, mă întreabă: Cui să-i atribuim greșeala și meritul? Cui? N-aveți decât să recitiți § 10. Am scris deja acolo ceea ce aș fi avut să vă răspund. Concepția mea asupra acestui subiect este legată strâns de doctrina lui Kant asupra coexistenței libertății și necesității. Îl rog pe cititor să recitească pasajul. Conform celor expuse, „operari", acțiunea, se produce în mod necesar, date fiind motivele sale din acel moment; libertatea, care are ca unic semn responsabilitatea, nu poate ține decât de „esse", de ființa ca atare. Fără îndoială, la prima vedere, reproșurile conștiinței au ca țintă, în mod fățiș, actul nostru, deși în realitate, în fond ele sunt îndreptate împotriva noastră, a ceea ce suntem noi. Ele nu reprezintă decât un indiciu, incontestabil, de altfel, căci joacă pentru caracter același rol

pe care simptomele îl joacă pentru boală. Greșeala și meritul trebuie deci să i se atașeze acestui „esse", care înseamnă ceea ce suntem. La un om respectăm și iubim, disprețuim un fond solid, imuabil, și nu o aparență schimbătoare, variabilă: este vorba despre *ființa* sa. Când revenim asupra primului nostru sentiment, nu spunem „s-a schimbat", ci „m-am înșelat". Să fie oare satisfacția, sau nemulțumirea proprie pe care o avem de contemplat? Aceste sentimente ni se adresează nouă înșine, ființei care suntem și care vom fi, irevocabil, întotdeauna. Același adevăr se aplică și inteligenței și trăsăturilor fizionomice. Cum să nu se raporteze atunci la propria noastră persoană greșeala și meritul? Facem deci cunoștință, zi de zi, din ce în ce mai profund, cu noi înșine. *Registrul actelor noastre* se completează mereu, iar acest registru este chiar *conștiința*. Domeniul ei de manifestare sunt actele noastre, acele acte în care mila ne-a poruncit să nu le dăunăm altora și chiar să le sărim în ajutor, iar noi fie am rămas surzi la vocea ei, fie, disprețuind tentațiile, i-am ascultat sfaturile. Prin aceste două alternative asupra cărora ne-am oprit, putem măsura distanța pe care o impunem *între noi și ceilalți*. Cu ajutorul ei putem ridica nivelul valorii noastre morale sau al imoralității, gradul de justiție și de caritate existent în noi sau contrariul său. Lista acțiunilor semnificative pentru o asemenea judecată crește puțin câte puțin, și astfel imaginea despre propriul caracter se formează cu fiecare trăsătură, ajutându-ne să ne cunoaștem. Apar, prin urmare, sentimente de satisfacție ori nemulțumire privitor la *ceea ce suntem*; totul depinde aici de un aspect: cine a câștigat în noi, egoismul, răutatea sau mila? Diferența pe care o întreținem între noi și ceilalți este slabă sau puternică? După aceeași regulă îi judecăm și pe ceilalți, căci și caracterele lor, ca și ale noastre, ne sunt cunoscute numai prin experiență, dar cu mai puțină profunzime; de aceea, sentimentele noastre se numesc aprobare, stimă, respect, sau blamare, dispreț, desconsiderare, după ce, atunci când era vorba despre noi, aveam de-a face cu mulțumirea sau nemulțumirea (aceasta din urmă putând merge până la remușcări). Vrem o dovadă în plus că, atunci când li se adresează altora, reproșurile noastre se referă, în primul rând, la acte, dar vizează în fond

partea imuabilă a caracterului? Că în asemenea momente luăm în considerare virtutea și viciul ca proprietăți esențiale ființei, ținând de însuși fondul său? Ei bine, să examinăm câteva expresii, atât de obișnuite: „Acum văd cine ești!“, „M-am înșelat în ce te privește!“, „Maintenant, je vois ce que tu es!“, „Je me suis trompé sur ton compte!“, „Now I see what you are!“, „Iată deci cum ești“, „Voilà donc comme tu es“, „Nu sunt dintre aceia!“, „Nu sunt eu omul care să-ți impună așa ceva!“ și altele de acest fel. Sau: „les âmes bien nées“, ori, în spaniolă, „bien nacido“, semnificând virtuos, virtute, „generosioris animi amicus“[1] etc.

Dacă rațiunea îi este necesară conștiinței, aceasta se datorează numai faptului că fără ea nu se poate face o recapitulare clară și coerentă a actelor noastre. Este în natura lucrurilor ca vocea conștiinței să se facă auzită numai *ulterior*, și de aceea spunem că ea este un judecător. Afirmând că se pronunță dinainte utilizăm un sens impropriu, căci aceasta nu se poate face decât indirect, raționând pe marginea unor cazuri anterioare asemenea, care ne vin în memorie și putem astfel prevedea nemulțumirea pe care ne-ar produce-o o recidivare. Conștiința, cel puțin atunci când e privită ca fapt moral, este în sine un obiect al metafizicii. Deși nu se referă direct la problema în cauză, ea va fi abordată ca atare în ultimul capitol. Astfel, conștiința este pur și simplu cunoașterea pe care, grație actelor noastre, o dobândim despre caracterul nostru imuabil. Iată încă o demonstrație: știm cât de mult variază de la un om la altul sensibilitatea la un anumit gen de motive, interese, milă, răutate; de aceasta depinde întreaga valoare morală a individului. Ei bine, trăsătura lui distinctivă nu se explică în nici un fel. Ea nu este rezultatul educației; nu se naște în timp și nu se modifică. Este înnăscută, imuabilă și nu poate fi supusă nici unei schimbări. Astfel, viața întreagă, cu toate muncile care o alcătuiesc, este ca un cadran de ceas al cărui arc ascuns este caracterul. Este o oglindă ascunsă în care numai fiecare în parte poate vedea, cu ochii inteligenței, natura voinței sale ca atare, esența ei proprie.

1. „Prieten al sufletului generos“ (n.tr.).

Dacă cititorul își asumă dificila sarcină de a îmbrățișa dintr-o privire întreaga teorie, cu tot ceea ce se spune în § 10 (deja citat), va descoperi în felul meu de a stabili etica o logică, iar în ideile mele un ansamblu care le lipsește tuturor celorlalte doctrine, fără a mai vorbi de armonia dintre gândire și rezultatele experienței, a cărei absență este încă mai puternică la alții. Căci doar adevărul poate fi în acord cu el însuși și cu natura, în timp ce principiile false sunt antrenate într-o luptă pe care fiecare o duce împotriva lui însuși și împotriva experienței (care protestează în liniște la fiecare mișcare pe care o fac doctrinele).

În mod cert, adevărurile, mai ales cele de care mă folosesc aici, nu vor fi cruțate de la confruntarea cu prejudecățile, cu greșelile și, în mod explicit, cu o anumită morală de școală primară, care astăzi este la modă. Sunt perfect conștient, nu am griji și nici remușcări. Căci, în primul rând, nu mă adresez unor copii sau poporului, ci unei Academii de oameni luminați, care îmi pun o întrebare pur teoretică și relativă la adevărurile cele mai fundamentale ale eticii. La o întrebare atât de profund serioasă, ea așteaptă un răspuns la fel de serios. Apoi, eu susțin că nu există greșeală privilegiată, greșeală utilă și nici greșeală care să nu dăuneze. Orice greșeală produce, în final, mai mult rău decât bine. Dacă totuși se vor lua prejudecățile ca măsură a adevărului, ori ca limită pe care nimeni nu trebuie să o depășească în expunerea ideilor sale, atunci să se renunțe la facultățile de filozofie și la academii. Ar fi mai loial. Căci, acolo unde realitatea nu există, nu trebuie să existe nici aparența.

CAPITOLUL IV

DESPRE O EXPLICAȚIE METAFIZICĂ A FAPTULUI PRIMORDIAL ÎN MORALĂ

21. O lămurire asupra acestui apendice

Am încheiat explicația principiului moralității, luat ca simplu fapt. Am arătat că numai din el decurg justiția dezinteresată și caritatea adevărată. Iar din aceste două virtuți cardinale pleacă toate celelalte. Este suficient pentru a fundamenta etica, cel puțin într-un sens, căci ea trebuie să se sprijine pe o bază reală, sesizabilă și demonstrabilă, aleasă fie din lumea exterioară, fie din cea a conștiinței – aceasta dacă nu vrem să luăm în mod arbitrar vreo propoziție abstractă, după exemplul predecesorilor mei, deducând din ea preceptele morale, noțiunea de *lege*, ori să plecăm de la o noțiune pură, așa cum a făcut Kant. Cred că am satisfăcut, până în prezent, cerințele Societății Regale, pentru că nu era vorba decât de fundamentul moralei, care nu trebuia completat și cu o metafizică a acestui fundament. Totuși, dacă îmi dau bine seama, spiritul uman nu se mulțumește doar cu atât și nu se sprijină pentru totdeauna pe atâta lucru. Este ca și cum s-ar afla la capătul unei cercetări științifice legate de realitate, adică în fața unui fapt primordial, care poate reda tot ce se găsește cuprins în conceptul pe care-l avem despre realitate și tot ce rezultă din acest concept, el rămânând însă neexplicat și oferindu-ne spre rezolvare o problemă. Și aici este deci nevoie de metafizică, de o explicație a faptelor primordiale în ceea ce au ele primordial și de o explicație a universului, o dată ce faptele în cauză sunt luate ca ansamblu. O întrebare se naște acum: De ce realitatea care se oferă simțurilor și inteligenței noastre este așa cum este, și nu altfel? Dată fiind esența intimă a lucrurilor, de ce fenomenul lor ia caracteristicile pe care le-am văzut? Necesitatea unei explicații metafizice nu este nicăieri mai presantă decât în morală, căci există un aspect asupra căruia

cad de acord toate sistemele filozofice sau religioase, și anume acela că semnificația morală a acțiunilor acoperă semnificația metafizică, o semnificație ce depășește aria simplului fenomen, merge mai departe de orice experiență posibilă și se apropie mult mai mult de problema existenței universului omenesc. Căci, atunci când spiritul caută rațiunea existenței, el se ridică, din treaptă în treaptă, până la vârful absolut care este binele moral. Ne putem convinge de aceasta printr-un fapt incontestabil, turnura pe care o iau gândurile noastre la apropierea morții: atunci nu mai contează dacă omul este sau nu atașat de dogmele vreunei religii, căci gândirea sa devine în întregime morală, iar dacă vrea să-și treacă viața în revistă, el se va situa numai pe punctul de vedere moral. Mărturia anticilor are aici o pondere aparte, pentru că ei nu suferiseră influența creștinismului. Voi spune, deci, că acest adevăr fusese deja exprimat într-un pasaj atribuit legislatorului Zaleukos, dar care, conform lui Bentley și Heyne, ar aparține de fapt unui discipol al lui Pitagora. Stobeu l-a păstrat pentru noi: „Trebuie să ne închipuim momentul care pentru fiecare dintre noi înseamnă plecarea de pe această lume. Toți muritorii, amintindu-și de faptele lor injuste, sunt cuprinși de regrete. Ar vrea ca toate actele lor să fi fost juste." Într-un exemplu istoric, îl avem pe Pericle, care, pe patul de moarte, nu vroia să audă vorbindu-i-se despre acțiunile lui mărețe, ci vroia să știe numai dacă făcuse rău vreunuia dintre cetățeni (Plutarh, *Viața lui Pericle*). Îmi vine în minte un alt exemplu, mult diferit, pe care l-am găsit într-un proces-verbal al depozițiilor făcute în fața unui juriu englez: un negru tânăr de cincisprezece ani, fără educație, îmbarcat pe o navă, era pe moarte din cauza unor lovituri încasate într-o încăierare. Și-a chemat în grabă toți tovarășii, i-a întrebat dacă l-a supărat sau rănit pe vreunul dintre ei și, primind asigurarea că nimic din toate acestea nu s-a întâmplat, a părut că se cufundă într-o deplină pace interioară. Vedem cazuri asemănătoare în toate ocaziile. Un muribund nu uită să facă toate eforturile pentru a obține iertarea greșelilor. Mai există un fapt care îmi vine în ajutor: pe cât de bucuroși acceptăm o recompensă pentru munca noastră intelectuală, pe atât de fermi respingem orice fel de răsplată atunci

când am făcut vreun act de înaltă valoare morală. Este ceea ce vedem întotdeauna după un gest de eroism. Un om a salvat unul sau mai mulți dintre semenii săi, punându-și viața în pericol; chiar dacă e sărac, nu va accepta niciodată o recompensă, căci își dă seama că acțiunea lui are o valoare metafizică pe care ar pierde-o dacă ar primi bani. Bürger ne-a spus, în limbaj poetic, ce se întâmplă în asemenea ocazii în sufletul omului, la sfârșitul liedului său despre omul curajos. Însă uneori realitatea nu diferă de poezie, și în acest sens am găsit nu puține exemple în ziarele englezești. Întâlnim astfel de acte peste tot, iar diferențele de religie nu au nici un amestec. Viața aspiră și la o finalitate metafizică – lucru atât de adevărat, încât, dacă religia nu l-ar fi explicat foarte precis, ea nu ar fi avut nici o rădăcină; pentru că ea pătrunde în suflete tocmai prin componenta morală. Fiecare religie face din dogmă baza însăși a nevoii morale pe care oamenii o resimt fără a și-o explica. Legătura pe care o stabilește între acestea este atât de strânsă, încât ajungem să le credem inseparabile. Grija cea mare a preoților constă exact în a ne face să confundăm imoralitatea cu lipsa credinței. De aici se trage faptul că, pentru credincios, cel ce nu crede se asimilează răuvoitorului. În limbaj apar cuvinte ca: fără de nici un Dumnezeu, necredincios, păgân, eretic; toate servesc drept sinonime pentru a desemna un om rău. Sarcina religiilor este ușurată de faptul că ele servesc *credința* ca fiind în afară de orice discuție și cer ca aceasta să fie aplicată la dogmă, folosindu-se de amenințări. Sistemele filozofice nu au însă atâtea avantaje. Examinându-le, observăm cât le este de greu să-și atașeze etica unei metafizici și să-i atribuie un fundament. Totuși, aceasta e o necesitate ineluctabilă. Trebuie ca etica să fie așezată pe metafizică, lucru pe care l-am arătat în introducere, sprijinindu-mă pe autoritatea lui Wolff și Kant.

Or, din toate problemele de care se poate ocupa spiritul omenesc, aceea a metafizicii este cea mai delicată, într-atât încât mulți filozofi au crezut-o insolubilă. Pentru mine, în circumstanțele prezente, la toate dificultățile vine să se mai adauge una, cu totul aparte: trebuie să fac un studiu complet, neputând porni de la nici un sistem de metafizică, nefiind legat de nici unul. Ar trebui deci fie să-l expun, ceea ce mi-ar lua

prea mult spațiu, fie să-l presupun, ceea ce ar fi prea deplasat. În concluzie, nu pot nici aici, așa cum nu am putut nici până acum, să folosesc metoda sintetică, ci este necesar să procedez prin analiză, să merg dinspre consecință spre principiu, și nu invers. Or, este o constrângere extrem de grea să nu poți presupune nimic ca fiind admis, să nu ai nimic drept bază, decât ceea ce este îndeobște acceptat. Am avut deja atât de multe dificultăți când am stabilit fundamentul eticii, încât acum, aruncând o privire în urmă, mi se pare că am încheiat un tur de forță. Este ca și cum aș fi făcut, cu mâna în aer, un desen care de obicei cere să ai brațul sprijinit pe un suport solid. Când trebuie ca lumina metafizicii să se reverse asupra acestei baze morale, necesitatea de a mă dispensa de orice presupunere devine foarte incomodă, și nu văd decât o singură ieșire, aceea de a urma o schemă generală, de a indica numai ideile, în loc să le dezvolt, de a arăta drumul care duce la liman, în loc să-l parcurg, de a spune doar o mică parte din tot ce aș fi spus despre un anumit subiect în alte circumstanțe. Însă, în afara rațiunilor invocate, mai trebuie să mă scuz pentru că, rezolvând, în capitolele precedente, adevărata problemă care mi-a fost propusă, ceea ce urmează nu este decât un „opus supererogationis"[1], un apendice adăugat ca un capriciu personal și care trebuie luat ca atare.

22. Fundament metafizic

Până aici, am mers încontinuu doar pe terenul solid al experienței. Trebuie să-l abandonăm pentru a ne ridica acolo unde nici o experiență nu poate și nu va putea vreodată să ajungă, iar noi vom putea obține o ultimă satisfacție de ordin teoretic. Vom fi bucuroși dacă vreun indiciu, vreo rază de lumină ne va permite să ne declarăm mulțumiți. Nu va trebui să renunțăm însă, în procedeele noastre, la loialitate. Nu ne vom lăsa pradă viselor, nu vom debita povești, nu vom căuta să ne impunem în fața cititorilor prin simple cuvinte și nu le vom arunca praf în ochi,

1. „Lucrare peste limitele obligației" (n.tr.).

după exemplul filozofilor care-și zic succesori ai lui Kant. Câteva idei expuse cu deplină franchețe este tot ce putem promite.

Ceea ce ne-a servit până acum drept principiu călăuzitor devine obiect de studiu; mă refer la acel sentiment înnăscut în om care nu dispare niciodată – mila, singurul principiu, așa cum am văzut, al oricărei *acțiuni lipsite de egoism*. Or, numai și numai acestui tip de acțiune îi recunoaștem valoarea morală. Atâția filozofi moderni consideră noțiunile de bine și de rău ca fiind noțiuni *simple*, adică noțiuni care nu au nevoie și nu sunt capabile de nici o explicație și, luându-și un aer misterios și devotat, vorbesc despre *Ideea Binelui*, pe care o fac baza moralei lor sau de care se servesc pentru a-i ascunde acesteia fragilitatea[1], încât mă văd obligat să inserez aici o scurtă explicație: cele două concepte nu sunt deloc simple sau apriorice, ba, dimpotrivă, exprimă o relație, iar noi le reluăm în experiența noastră de zi cu zi. Tot ceea ce se conformează dorințelor unei voințe individuale se numește, în raport cu această voință, *bun*; exemple: o mâncare bună, un drum bun, o prezicere bună. Contrariul se numește rău, iar când este vorba despre ființe vii se mai spune și răuvoitor. Dacă, în virtutea propriului caracter, unui om nu-i place să obstrucționeze dorințele altuia, ci mai degrabă să-l ajute după posibilități, cei pe care el îi ajută îl numesc, în același sens cu cel dat mai sus, *un om bun*; astfel, ideea de *bunătate* îi este asociată de către un subiect care judecă întotdeauna dintr-un punct de vedere relativ, empiric, în calitate de pacient. Dacă luăm acum în considerare caracterul ca atare al omului bun, care nu e raportat la al altora, ci la el însuși, observăm că el ia parte în mod direct la binele și la răul celuilalt, datorită sentimentului de milă, și că, în fine, de aici se nasc cele două virtuți, justiția și caritatea. Dacă revenim și luăm în considerare esența unui asemenea caracter, o găsim, fără îndoială, în faptul că *el face cel mai bine diferența dintre el însuși și ceilalți*. În ochii răuvoitorului,

1. Noțiunea pură de Bine este o noțiune primitivă, „o idee absolută al cărei conținut se pierde în infinit“ (Bouterweck, *Aforisme practice*, p. 54). Observați cât de puțin lipsește ca această noțiune atât de simplă sau, mai bine zis, trivială, de „bine“, să fie transformată într-un „trimis al lui Jupiter“ și așezată, ca un idol, într-un templu

diferența este suficient de mare pentru ca suferința celuilalt să devină, prin ea însăși, un obiect de bucurie. O caută chiar dacă nu are nici un avantaj personal, sau chiar dacă are și el de suferit. Diferența rămâne considerabilă și în viziunea egoistului, care nu ezită să se folosească de durerea altora ca de un mijloc, fie și pentru un avantaj ușor de obținut. Și la unul, și la altul există deci, între eu (care se limitează la propria persoană) și non-eu (care cuprinde restul universului), un mare abis, o *diferență* foarte clară. Deviza lor este: „Pereat mundus, dum ego salvus sim“[1]. Dimpotrivă, pentru omul bun, diferența nu este deloc atât de mare, ba chiar ea pare suprimată atunci când acesta îndeplinește acte de generozitate, urmărind binele altuia pe propria-i cheltuială și tratând eul altuia ca pe egalul eului său. În fine, atunci când trebuie să salveze *un mare număr* de semeni, el își sacrifică eul propriu în întregime, dându-și viața pentru mulțime.

O întrebare își face apariția: Acest ultim mod de a concepe raportul dintre eul meu și cel al altuia, principiu al conduitei omului bun, este oare greșit, vine oare dintr-o iluzie? Sau greșeala s-ar regăsi mai degrabă în ideea contrară, servind drept regulă egoistului și răuvoitorului?

Felul egoistului de a vedea lucrurile este perfect just în domeniul empiric. Din punctul de vedere al experienței, diferența dintre o persoană și alta pare să fie absolută. Suntem diferiți sub raportul spațiului; diversitatea ne separă de ceilalți și, prin urmare, separă binele și răul unui individ de binele și răul altuia. Trebuie să remarcăm însă că noțiunea pe care o avem despre eul propriu nu este dintre acelea care epuizează subiectul și îl scot în întregime la lumină. Grație intuiției pe care mintea o construiește cu ajutorul simțurilor, deci într-o manieră indirectă, ajungem să ne cunoaștem corpul ca obiect în spațiu. Grație simțului intim, cunoaștem seria continuă a dorințelor noastre, a actelor de voință care se nasc în noi, generate de motive exterioare, mișcările multiple, uneori puternice, alteori slabe, ale voinței noastre, mișcări la care se restrâng, în final, toate faptele ale căror sentiment îl avem.

1. „Să piară lumea, dar eu să fiu salvat!“ (n.tr.).

Substratul acestei aparențe, *ființa în sine*, ființa interioară, care vrea și care știe, ne este inaccesibil. Nu avem decât o imagine de suprafață; în adâncime – tenebre. Astfel, cunoașterea pe care o avem despre noi înșine nu este nici completă, nici egală în profunzime cu subiectul ei, ci mai degrabă superficială. Cea mai mare și mai importantă parte din noi înșine rămâne o necunoscută; pentru a vorbi precum Kant, eul nu este cunoscut decât ca fenomen, și nu ca ceea ce poate fi în el însuși. Or, în partea din noi pe care o cunoaștem, fiecare diferă, desigur, mult de ceilalți. De aici nu rezultă, însă, că la fel se întâmplă și cu partea considerabilă, esențială, care ne rămâne ascunsă, necunoscută. Este posibil ca aceasta, cel puțin, să fie pentru noi toți ca un fond unic și identic.

Care este principiul multiplicității, al diversității numerice? Spațiul și timpul – singurele care o fac posibilă. Într-adevăr, multiplul nu poate fi conceput sau reprezentat decât sub forma coexistenței ori a succesiunii. *Indivizii* sunt o multiplicitate de acest fel. Luând în considerare că spațiul și timpul fac multiplicitatea posibilă, eu le-aș boteza „principium individuationis"[1], fără a-mi face griji dacă acesta este sau nu sensul în care scolasticii foloseau expresia.

Dacă pe tot parcursul explicației pe care Kant i-a dat-o, cu minunata lui profunzime, mersului lumii, există un singur aspect asupra căruia nu ne putem îndoi, acesta este „Estetica transcendentală", teoria caracterului ideal al spațiului și timpului. Baza lui este atât de solidă, încât împotriva lui nu s-a putut ridica nici o obiecție verosimilă. Acesta este triumful lui Kant. Putem situa teoria lui printre foarte rarele doctrine metafizice cu adevărat fundamentate, printre singurele noastre cuceriri reale din terenul metafizicii. Aici, spațiul și timpul sunt forme ale facultății noastre intuitive; îi aparțin numai acesteia, și nu lucrurilor sau obiectelor care țin de respectiva facultate. De acum încolo, nu mai poate fi o caracteristică a lucrurilor în sine și nu se mai poate raporta decât la *aparență*, căci lucrurile nu pot apărea decât astfel într-un spirit pentru care cunoașterea lumii exterioare ține de condiții fiziologice. Cât privește lucrul în sine, adevărata esență a lumii, *timpul* și *spațiul* îi sunt cu totul

---

1. „Principiu de individuație" (n.tr.).

străine. Același lucru trebuie spus, prin urmare, și despre multiplicitate: această esență adevărată, care se regăsește sub nenumăratele aparențe ale lumii sensibile, trebuie să fie unică. Ceea ce ni se oferă sub forma multiplicității, în spațiu și în timp, nu poate fi lucru în sine; nu este decât *fenomen*, care însă nu există prin el însuși, ci numai pentru spiritul nostru, supus condițiilor multiple și depinzând de o funcție organică, în afara căreia nu reprezintă nimic.

Din această teorie rezultă că orice multiplicitate este pur aparentă. Toți indivizii de pe lume, coexistenți și succesivi, oricât de mare ar fi numărul lor, nu sunt decât una și aceeași ființă care se manifestă în fiecare, identică peste tot și singura care există cu adevărat. Teoria este, probabil, mult mai bătrână decât Kant. Putem spune că a existat dintotdeauna. Este prima și cea mai importantă dintre ideile cuprinse în cele mai vechi cărți din lume, *Vedele* sacre, a căror parte dogmatică sau, mai bine zis, ezoterică[1], se regăsește în *Upanișade*[2]. Această măreață gândire se întâlnește aici aproape la fiecare pas, este repetată fără încetare, reprodusă cu toate ocaziile, completată prin imagini și comparații. Ea constituie și fondul înțelepciunii lui Pitagora, fapt de care nu ne putem îndoi, oricât de slabe sunt mărturiile ce ne parvin despre filozofia sa. La această gândire se reducea întreaga doctrină a Școlii Eleate, lucru, de altfel, bine cunoscut. Mai târziu, neoplatonicienii au fost pătrunși de acest adevăr; ei spuneau: „prin unicitatea tuturor lucrurilor, sufletele să se adune laolaltă". El reapare pe neașteptate în secolul al

1. Rezervată inițiaților (n.tr.).
2. Autenticitatea „Upenkhat"-ului a fost contestată pe baza unor pasaje care erau glose marginale adăugate de copiștii musulmani și apoi introduse în text. Ea a fost stabilită însă fără dubii de către indianiștii F.H.H. Windischmann (fiul) în *Sancara, sive de theologumenis Vedaticorum*, 1833, p. XIX, și Bochinger, *Despre viața contemporană a hindușilor*, 1831, p. 12. Cititorul care nu știe sanscrita va putea compara traducerile recente ale câtorva Upanișade, făcute de Rammohun Roy, Poley, Colebrooke sau, mai recent, de Röever. Se va convinge pe deplin de faptul că Anquetil, în traducerea latină, luată mot-à-mot după traducerea persană aparținându-i martirului acestei doctrine, sultanul Darashakoh, a necesitat o cunoaștere exactă, perfectă, a sensului cuvintelor, în timp ce ceilalți au procedat, dimpotrivă, prin tatonări și conjuncturi, făcând, desigur, traduceri mai puțin exacte. Acest aspect este examinat mai de aproape în al doilea volum din *Parerga*, cap. XVI, § 184.

IX-lea, la Scotus Eurigena, care, inspirat, îl introduce în formele și limbajul religiei creștine. Printre musulmani, îl regăsim în mistica exaltată a Souffi-lor. În Occident, Giordano Bruno a trebuit să-și ispășească pedeapsa de a nu putea rezista nevoii de a-l declara, printr-o moarte crudă și rușinoasă. Totuși, misticii creștinismului, deși au rezistat tentației, s-au lăsat mereu purtați de acest adevăr. Numele lui Spinoza a devenit sinonim cu doctrina în cauză. După ce Kant a terminat de distrus vechiul dogmatism, iar oamenii, mirați, au rămas să-i contemple acestuia rămășițele fumegânde, ideea despre care vorbim a reapărut în filozofia eclectică a lui Schelling, care a preluat doctrinele lui Platon, Spinoza, Kant și Jacob Böhme, făcând din ele un amalgam cu ajutorul noilor elemente ale științelor naturale, imaginând un întreg capabil de a satisface pe moment nevoile presante ale contemporanilor și executând variații pe această temă. Datorită lui, ideea a fost acceptată de oamenii competenți din întreaga Germanie, i-a câștigat până și pe oamenii educați mai simplu, s-a întins aproape peste tot[1]. O singură excepție – filozofii universităților din timpurile noastre. Aceștia au o sarcină foarte grea, și anume să combată ceea ce se cheamă panteism, fapt care îi pune în mare încurcătură, într-o situație cu adevărat critică. În disperare de cauză, ei cheamă în ajutor ba sofismele cele mai țipătoare, ba frazele cele mai emfatice, muncindu-se din răsputeri să-și cârpească un travesti cât de cât cinstit, cu care să-și împopoțoneze filozofia de femeie bătrână, la modă, care este primită de cineva pe undeva. Pe scurt, „unul și întregul" a fost dintotdeauna subiect de râs pentru proști și etern subiect de meditație pentru cei înțelepți. Totuși, expresia nu poate fi demonstrată riguros decât prin teoria lui Kant, așa cum am mai făcut-o mai devreme. Nici chiar Kant nu a făcut acest efort, ci, în maniera oratorilor abili, a dat premisele și i-a lăsat publicului plăcerea de a trage concluzii.

---

1. „Specia voastră poate ține destul de mult
Închisă poarta rațiunii,
Însă, o dată ce aceasta intră cu dibăcie,
Rămâne în casă
Și devine, în scurt timp, stăpână" (Voltaire).

Așadar, multiplicitatea, diviziunea, nu sunt legate decât de fenomen; o singură și mereu aceeași ființă se manifestă în tot ce e viu. Nu ne înșelăm atunci când suprimăm orice barieră dintre eu și non-eu, ci mai degrabă în cazul contrar. Hindușii denumesc acest fel de a privi lucrurile *Maia*, adică aparență, iluzie, fantasmagorie. Celălalt constituie, așa cum am văzut, fondul însuși al fenomenului milei; mila nu este decât traducerea sa în realitate. Baza metafizică a moralei ar fi, deci, aici. Totul s-ar reduce la faptul că un individ se recunoaște pe el însuși, ființa lui proprie, într-un *altul*. Înțelepciunea practică, justiția, bunătatea ar fi de acum încolo în acord cu doctrinele cele mai profunde la care a putut ajunge cea mai avansată înțelepciune teoretică. Iar filozoful practic, omul just, făcător de bine, generos ar exprima, prin actele sale, același adevăr ca acela ce rezultă din munca unui geniu și din cercetările laborioase ale filozofilor teoreticieni. Totuși, virtutea depășește considerabil înțelepciunea teoretică, ce nu este decât o operă imperfectă care nu reușește să-și atingă scopul decât pe calea ocolită a raționamentului; virtutea găsește drumul încă de la primul pas. Chiar dacă meritul intelectual îi lipsește, omul cu noblețe morală revelează, prin actele sale, o gândire, o înțelepciune dintre cele mai profunde și mai sublime, făcându-l să roșească pe omul talentat și citit, dacă el lasă să se întrevadă prin comportamentul lui că marele adevăr i-a rămas în suflet ca un corp străin.

„Individuația este reală, «principium individuationis» și distincția pe care o stabilește între indivizi constituie ordinea lucrurilor ca atare. Fiecare individ este o ființă radical diferită de toate celelalte. Numai în eul meu rezidă toată ființa mea adevărată. Restul este non-eu și îmi rămâne străin." Iată un principiu în fața căruia întregul meu corp protestează, care servește drept principiu egoismului, care se exprimă în fapte prin actele lipsite de caritate, injuste sau malițioase.

„Individuația este o pură aparență născută din spațiu și timp, forme create de facultatea cunoașterii pentru plăcerea minții, care le impune tuturor obiectelor ei. Multiplicitatea și distincția indivizilor sunt, de asemenea, o pură aparență, care nu există decât în ideea pe care eu mi-o

fac despre lucruri. Ființa mea interioară, adevărată, este fondul a tot ce are viața, și nu există decât așa cum îmi apare în limitele propriei mele conștiințe". Sanscrita i-a conferit acestui adevăr formula definitivă: „Tat twam asi", „Tu ești acesta". El ne apare sub forma milei, a milei ca principiu al oricărei virtuți adevărate (adică dezinteresate), și își găsește traducerea reală în toate acțiunile bune. Căci, în final, mila este cea pe care o invocăm atunci când facem apel la blândețe și la caritate, atunci când cerem indulgență mai degrabă decât dreptate. În acest caz, îi prezentăm auditoriului punctul de vedere conform căruia toate ființele se regăsesc într-una singură. Din contră, egoismul, invidia, ura, persecuția, duritatea, ranchiuna, bucuria răutăcioasă, cruzimea vin din cealaltă idee, pe care se și sprijină. Dacă suntem emoționați, fericiți atunci când aflăm, când contemplăm și mai ales când îndeplinim o acțiune generoasă, este mai ales pentru că regăsim în fondul ei certitudinea că, dincolo de multiplicitate, de distincțiile introduse între indivizi prin „principium individuationis", există o unitate reală, accesibilă tuturor și care se manifestă prin fapte.

Fie unul, fie celălalt mod de gândire prevalează în noi. Deci într-o ființă sau alta domnește fie „prietenia", fie „ura"[1]. Dacă ar putea însă pătrunde, printr-un efort al urii sale, până în fondul celui mai detestat dintre adversarii săi, individul animat de ură ar fi extrem de uimit să descopere că se va regăsi pe el însuși. Toate persoanele care ne apar în vis sunt forme în spatele cărora ne ascundem noi înșine. Ei bine, și când suntem treji, lucrurile stau la fel! Faptul nu poate fi recunoscut ușor, însă „tat twam asi".

Modul dominant de gândire străbate nu numai din fiecare acțiune a noastră, ci și din viața noastră morală, din întreg felul nostru de a fi; prin aceasta sufletul unui om bun diferă atât de net de cel al unui om rău. Cel din urmă simte peste tot o barieră de netrecut între el și restul. Pentru el, lumea este, în sensul cel mai absolut, un non-eu, un dușman. Nota fundamentală a vieții lui este ura, bănuiala, invidia, bucuria

1. Prietenia și Ura, două principii a căror luptă, cu vicisitudinile ei, determină, conform lui Empedocle, întreaga existență a lumii.

răutăcioasă. Din contră, omul bun trăiește într-o lume care se omogenizează cu propria lui esență, și nu vede în ceilalți un non-eu, ci spune despre ei: „sunt tot eu". Simte că este un prieten natural al lor, că orice ființă este legată, în fond, de ființa lui; el ia parte în mod direct la binele și răul tuturor. Cu această încredere, așteaptă de la ei aceeași simpatie. De aici vine seninătatea profundă care-l domină, aerul de siguranță, de liniște, de mulțumire care face ca toți cei din jurul lui să se simtă bine. Răuvoitorul, în suferința lui, nu contează pe ceilalți. Dacă apelează la ei, o face fără încredere, iar dacă le obține ajutorul nu este deloc recunoscător, căci nu consideră acest ajutor decât ca fiind un efect al nebuniei celorlalți. Este complet incapabil să recunoască într-un străin propria sa ființă, chiar și atunci când adevărul i-a apărut prin semnale de netăgăduit. De aici i se trage toată partea monstruoasă a ingratitudinii. Izolarea morală în care răuvoitorul se închide, inevitabil și prin natură, îl expune la a cădea adesea în disperare. Omul bun pune atâta încredere în apelul pe care-l adresează altora, pe câtă bunăvoință le arată atunci când ei au nevoie de ajutorul său. Am mai spus-o, pentru unul umanitatea este un non-eu, iar pentru celălalt, „sunt tot eu". Omul generos, care-și iartă dușmanul și îi răspunde cu bine la rău, iată ființa sublimă, demnă de cele mai înalte laude. Recunoaște eul din interiorul său chiar și acolo unde identitatea lui este negată cu maximum de forță.

Nu există binefacere pură, ajutor cu adevărat și pe deplin dezinteresat, inspirat numai de gândul la suferința celuilalt, care să nu apară, la un examen atent, drept un act totalmente misterios, un fel de mistică pusă în practică. Principiul său se află în chiar adevărul care constituie fondul misticii, iar orice altă explicație este greșită. Un om dă de pomană; el nu se gândește în nici un fel la altceva decât la atenua mizeria care-l chinuiește pe acel amărât. Ei bine, un asemenea act ar fi imposibil dacă autorul lui n-ar ști că ființa atât de deplorabilă de lângă el este însăși propria-i persoană, dacă nu și-ar recunoaște, în această apariție străină, ființa sa intimă. Iată de ce am numit mila, în capitolul precedent, marele mister al eticii.

Cel care se duce să moară pentru țara lui este eliberat de iluzii, nu-și mai limitează ființa la propria persoană, ci o extinde, îi include în

ea pe toți conaționalii săi, prin care va continua să trăiască în generațiile viitoare, pentru care face ceea ce face. Moartea nu mai este, astfel, decât un clipit care nu întrerupe vederea.

Iată un om pentru care toți ceilalți sunt doar un non-eu. Singură propria-i persoană este adevărată: ceilalți nu sunt decât fantome. Le recunoaște existența, însă o existență relativă, căci îi pot folosi ca instrumente pentru a-și atinge scopurile sau îl pot contracara. Între persoana lui și ceilalți există o distanță imensă, un abis. Ajuns în pragul morții, întreaga realitate, lumea întreagă, i se pare că dispare o dată cu el. Iată-l și pe celălalt: se recunoaște, își recunoaște esența în toți semenii, ba mai mult, în tot ce este însuflețit. Existența lui se confundă cu aceea a tuturor ființelor vii. Prin moarte, el nu pierde decât o mică parte din această existență, rămânând însă în toți ceilalți, în care și-a recunoscut esența și ființa. Dispare numai iluzia care separa conștiința lui de a altora. Astfel se explică, nu în întregime, dar în mare parte, comportarea atât de diferită pe care o au în fața morții un om extraordinar și un scelerat.

Din cele mai vechi timpuri, sărmanul adevăr a avut de suferit pentru că nu era decât un paradox. Totuși, nu e vina lui. El nu poate lua forma greșelii care tronează peste tot, și atunci îl imploră din privire, gemând, pe zeul lui protector, timpul, care îi arată cu degetul triumful și gloria viitoare. Dar timpul mișcă atât de amplu și de lent din aripile sale încât, între timp, individul moare. Și eu îmi dau seama de aerul paradoxal pe care interpretarea metafizică pe care i-o dau fenomenului primordial în etică îl va avea în ochii occidentalilor instruiți, obișnuiți să vadă morala fundamentală în cu totul alt fel. Dar nu pot, totuși, să prejudiciez adevărul. Tot ce pot da de la mine, din considerație pentru aceștia, este să arăt printr-un citat cum metafizica moralei constituia deja fondul înțelepciunii hindușilor, cu zeci de secole în urmă. De această înțelepciune mă consider influențat, precum Copernic resimțea influența sistemului astronomic al discipolilor lui Pitagora, sugrumat de Aristotel și Ptolemeu; în *Baghvad-Gita*, XII, 27-28, citim (trad. A.W. von Schlegel): „Cel care recunoaște un singur stăpân suveran, ca fond al tuturor ființelor vii, stăpân care nu moare o dată cu dispariția acestor ființe,

acela vede realitatea. Or, fiind conștient că suveranul este peste tot prezent, el nu se simte afectat de nici o greșeală, și astfel poate urma calea care-l înalță".

Trebuie să mă opresc la aceste simple indicații referitoare la metafizica moralei. Totuși, ar mai fi de făcut un pas absolut necesar, care cere însă să fi înaintat cu un pas și în morală, lucru imposibil aici. În Europa, morala nu-și propune un scop care să depășească teoria dreptului și a virtuții, ignorând sau cunoscând prea puțin tot ce se află mai departe. Sunt, așadar, nevoit să omit acest ultim punct, însă trebuie să adaug că, prin schița de ansamblu a unei metafizici a moralei, nu se poate deloc întrevedea cheia de boltă a edificiului metafizic complet; nu se poate ghici adevărata legătură a părților din „Divina Commedia". Expunerea ei nu intră, de altfel, nici în tema problemei și nici în planul meu. Nu poți spune totul într-o singură zi. Și, apoi, nu trebuie să răspunzi mai mult decât ești întrebat.

Atunci când muncești pentru a face să avanseze gândirea umană și știința, întâmpini întotdeauna o rezistență din partea contemporanilor. Este ca și cum ai târî după tine o povară care, orice ai face, atârnă la fel de greu. Încrederea trebuie să vină din certitudinea că ai de partea ta Adevărul, deși împotrivă-ți se ridică prejudecățile. Iar o dată ce Adevărul va fi făcut joncțiunea cu aliatul său, Timpul, victoria este sigură. Dacă nu astăzi, atunci desigur mâine.[1]

---

1. Putem reaminti aici deviza pe care Schopenhauer a pus-o în fruntea volumului care cuprinde prezenta lucrare și eseul despre *Liberul arbitru*: „Imens este adevărul; nimic nu e mai puternic decât el" (n.tr.).

JUDICIUM REGIAE DANICAE SCIENTIARUM SOCIETATIS

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur et ceteris notionibus fundamentalibus, que ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: „Moral predigen ist leicht, moral begrün den ist[1] schwer“, preaemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentations suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et eticae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipsa contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris

1. Acest al doilea „ist“ a fost adaugat prin vointa Academiei, pentru a dovedi teoria lui Longin (*De Sublim.* c XXXIX), conform căreia adăugarea sau suprimarea unei silabe poate fi de ajuns pentru a distruge întreaga forță a unei sentințe.

aetatis, summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offisenonem habent.[1]

1. „Întrebarea propusă pentru anul 1837 era următoarea: «Originea și fundamentul moralei trebuie căutate în ideea de moralitate, care este furnizată direct de conștiință, și în alte noțiuni primare ce derivă din această idee, sau într-un alt principiu al cunoașterii?» Un singur autor a încercat să răspundă. Disertația lui este în germană și poartă deviza: «Este ușor să predici morala; este dificil să o fundamentezi»*. Nu am putut-o găsi demnă de premiere. Autorul a uitat adevăratul aspect al problemei și a crezut că i se cere să creeze un principiu al moralei. Prin urmare, dacă a expus totuși în lucrare raportul existent între principiul moralei propus de el și metafizica lui, a făcut-o sub forma unui apendice în care crede că dă mai mult decât i se cere. Or, tocmai acesta era subiectul pe care-l vroiam tratat, ca o discuție care să se axeze pe legătura dintre metafizică și etică. Mai mult, autorul a vrut să fundamenteze morala pe simpatie; or, nu numai că metoda discuției nu ne-a satisfăcut, dar el nici nu a reușit să dovedească pe deplin faptul că o asemenea bază ar fi suficientă. În fine, nu trebuie să trecem sub tăcere că autorul menționează diferiți filozofi contemporani, dintre cei mai mari, pe un ton atât de necuviincios, încât am avea tot dreptul să ne simțim grav ofensați." (n.tr.).

* Schopenhauer spusese: „A predica morala e lucru ușor; a o fundamenta este dificil." Academia spune: „Este usor să predici morala; este dificil să o fundamentezi".

Multe milioane de oameni aspiră la binele comun si, prin aceasta, la binele individului. Cu toate acestea, mai multe milioane de suflete sunt sacrificate pentru interesul general.

Virtutea, ca și geniul, nu se învață. Sistemele morale produc tot atâtea caractere nobile, câte personalități artistice produc teoriile estetice.

O cultură morală nu aduce decât îmbunătățiri limitate. Mintea e luminată, dar inima rămâne în umbră. Oricât îți vei schimba înfățisarea, rămâi ceea ce ești. Putem să schimbăm orice, niciodată însă vointa reală, care singură are o valoare morală.

Acțiunile sunt măsura caracterului nostru. Pentru lucrurile importante, oamenii își iau precauții; în gesturile mici apare natura lor, deoarece nu-și dau osteneala să se mai ascundă.

Caracterul bun trăieste într-o lume în armonie cu ființa lui. Relațiile cu semenii sunt amicale; se simte rudă cu toate ființele; ia parte la bucuriile si necazurile lor și asteaptă cu încredere să primească același interes afectuos.

83.000 lei